

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

S

S. En la lógica tradicional la letra mayúscula 'S' es usada para representar el sujeto en el esquema de un juicio o de una proposición que sirve de conclusión en un silogismo. Así, por ejemplo: 'S en 'Todos los S son P', 'Algunos S son P'. La misma letra sirve para representar el predicado en el esquema de los juicios o proposiciones que sirven de premisa mayor o menor en un silogismo. Así, por ejemplo, 'S' representa el predicado en la premisa menor de los esquemas que corresponden a la tercera y a la cuarta figuras (véase FIGURÁ).

Para el uso de 'S' en la lógica de las relaciones, véase R. Para el uso de la letra minúscula V en la lógica sentencial, véase P.

SAADIA (SAADIA BEN JOSEF AL FAYYUM) (892-943) nac. en Djaz (Fayyum, Egipto), fue uno de los más fieles defensores del judaísmo tradicional en su época. Los ataques de los caraitas contra el judaísmo rabínico en nombre de un "retorno a las Escrituras" encontraron en Saadia un adversario encarnizado. Ahora bien, Saadia no se opuso solamente a los caraitas, sino también, y crecientemente, a los escépticos y a los críticos racionalistas de las Escrituras. Poco a poco las necesidades polémicas le llevaron a acoger buen número de ideas griegas y de la filosofía árabe que al principio había combatido o descuidado, de tal modo que su pensamiento es presentado con frecuencia como un intento de síntesis de helenismo, arabismo filosófico y judaísmo rabínico. Hay que tener en cuenta, no obstante, que tal uso de las ideas griegas no era indiscriminado. Por el contrario, Saadia consideraba necesario "purificarlas" con el fin de ver cuáles podían encajar dentro de las creencias hebreas. Así, rechazó las tesis neoplatónicas que se oponían a una demostración racional del mundo junto con el tiempo. Tal demos-

tración de la creación a partir de la nada, junto con la de la existencia y unidad de Dios, son para Saadia las preocupaciones fundamentales de su filosofía religiosa. Puede, pues, considerarse el pensamiento de Saadia como una reafirmación por medio de argumentos racionales de las verdades tradicionales y el intento de buscar un equilibrio que queda roto cuando se insiste demasiado o solamente en la razón o exclusivamente en las Escrituras sin tener en cuenta lo que sobre éstas ha dicho y aclarado la tradición.

Saadia compiló un Diccionario hebreo (*Agron*) considerado como el primero en su género. Efectuó asimismo una traducción de la Biblia al árabe. Su obra capital filosófica es el *Libro de las creencias y las opiniones*, escrito en árabe con el título *Kitáb al'Amanat wab-ftikādāt* y traducido al hebreo con el nombre *Sefer ha-Emunoth Vedeoth* por Yehudá ibn Tibon (1186). Esta obra ha sido editada varias veces en la versión hebrea (Constantinopla, 1562; Berlín, 1789; Leipzig, 1859; Varsovia, 1864; Cracovia, 1880). Landauer publicó en 1880 una edición del texto árabe a base de dos manuscritos. Traducción inglesa (a base del árabe y del hebreo) por Samuel Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, 1948. — Edición de obras (no terminada): *Oeuvres completes*, 1893-1899. — Véase J. Fürst, *Glaubenslehre und Philosophie des Saadia*, 1845. — S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, reed., 1927, nueva ed., 1955. — J. Guttman, *Die Religionsphilosophie des Saadia, dargestellt und erläutert*, 1882. — W. Engelkemper, *Die Saadja Gaons religionsphilosophische Lehre über die heilige Schrift übersetzt und erklärt*, 1903 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 4]. — M. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon*, 1934. — Leon Thorn, *Das Problem der Eschatologie und der transzendenten Vergeltung bei Saadia ben Josef aus Fayum. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, 1935 (Dis.).

—I. Efron, "Saadia's Theory of Knowledge", *Jewish Quarterly Review*, XXXIII (1942-1943), 133-70.

SABER. El vocablo 'saber' (usado a veces como verbo y a veces como sustantivo: "el saber") se equipara con frecuencia al término 'conocimiento' (VÉASE). Sin embargo, es muy común en la literatura filosófica de varias lenguas (por ejemplo, español, francés, alemán) emplear 'saber' en un sentido más amplio que 'conocimiento'. De acuerdo con ello, mientras el conocimiento se refiere a situaciones objetivas y da lugar, una vez debidamente comprobado y sistematizado, a la ciencia (VÉASE), el saber puede referirse a toda suerte de situaciones, tanto objetivas como subjetivas, tanto teóricas como prácticas. En este amplio sentido se usan locuciones tales como 'saber a qué atenerse' —que, según Ortega y Gasset, constituye la raíz de todo saber—, 'saber cómo comportarse', etc., etc.

Entendido en un sentido muy amplio, el saber es un "contacto con la realidad" con el fin de discriminarla; el término 'saber' está relacionado con 'sabor', y este último indica que se trata de "probar" las cosas y ver a lo que "saben". Pero este sentido de 'saber' no es suficientemente preciso. Además de un "contacto con la realidad" el saber requiere ciertos elementos: tendencia a una objetivación y universalización de lo sabido, tendencia a hacer consciente lo que se sabe, admiración (VÉASE) ante lo real, actitud de interrogación, etc. Esta última actitud —la interrogación— puede desempeñar en una fenomenología completa del saber un papel más importante del que se sospecha. En su libro *La pensée interrogative* (1954), Jeanne Delhomme ha puesto de relieve que el pensamiento interrogativo surge como consecuencia de la superación de dos actitudes insuficientes y opuestas entre sí: la "atención a la vida" (en el sentido bergsonian) y el mero "sueño". La

"atención a la vida" subraya la pura presencia; el sueño, la simple ausencia. La interrogación, en cambio, incluye ambos opuestos y a la vez los integra. Dentro de su ámbito se da —o se puede dar— el saber.

Ahora bien, con el fin de evitar ciertos equívocos, se tiende a reservar el nombre 'saber' para una serie de operaciones más definidas que las anteriormente mencionadas; el saber es entonces más bien una aprehensión de la realidad por medio de la cual ésta queda fijada en un espíritu, expresada, transmitida a otros sujetos, sistematizada e incorporada a una tradición (por principio criticable y révisable). Hay por esto un desarrollo histórico del saber, desarrollo que se manifiesta de un modo ejemplar en la evolución de la filosofía (y de la ciencia). Tal desenvolvimiento parece efectuarse según unos ciertos modelos: se propone primero una idea del saber (verdadero), se descubre que es insuficiente, se sustituye por otra más amplia de la cual la anterior sea un caso posible, y así sucesivamente. Así, tal como X. Zubiri lo ha caracterizado (Cfr. "Filosofía y metafísica", *Cruz y Raya*, N° 29, 1935; véase también el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, cap. titulado: "¿Qué es saber?"), el saber aparece primero, según se advierte en Parménides, como un discernir. La realidad se ofrece como algo que parece ser algo y es otra cosa; el saber-discernir distingue entonces entre el parecer y el ser, en virtud de esa experiencia o sentido del ser que es la inteligencia, νοῦς. Este saber proporciona un juicio sobre el ser verdadero y lo enuncia, mediante el λόγος, como la idea de la cosa sabida. En segundo lugar, el saber es, como en Platón se advierte, un definir; por lo tanto, no sólo consiste en distinguir entre lo que es y lo que parece ser, sino que es averiguación de aquello en que consiste lo que es: la esencia. En tercer lugar, el saber es, como ya indicó Aristóteles, un conocer por qué la cosa examinada es como es: saber es, en tal caso, conocimiento no sólo de la idea, sino de la causa formal, es decir, conocimiento de la "esencia no sólo como contenido de la definición, mas como lo que esencialmente constituye la cosa" (*op. cit.*, pág. 29). Saber es, en suma, saber de la substancia de la cosa; es enten-

der y demostrar. Tal entendimiento o sapiencia del saber se efectúa en varias etapas: se demuestra la necesidad de la cosa en el raciocinio y en la argumentación (silogismo, lógica del raciocinio); se va más allá del mero discurrir sobre los momentos principales de la cosa para aplicarse a los principios (lógica de los principios); se descubre que el principio es la simplicidad, lo que no ofrece doblez ni apariencia y lo que, al mismo tiempo, permite reconstruir la cosa y efectuar una completa demostración de su ser verdadero (Descartes, Leibniz); se tiende a entender no sólo la idea o principio de lo real en sí mismo, sino a entenderlos como principios efectivos de la realidad —por lo tanto, mediante una especulación que presenta cada cosa como algo en que en principio está todo—, de tal suerte que el mero ser queda desbordado por un llegar a ser y el saber es descubrir cómo algo ha llegado a ser lo que es, cómo dialécticamente se ha constituido (idealismo alemán). Mas el saber puede también ser y aspira sobre todo a ser un atenerse a la realidad misma, una huida de aquella abstracción que disecciona continuamente el saber efectivo y plenario, una marcha hacia lo concreto. El saber se desvía de su preocupación por la idea verdadera de la cosa y se aplica a la verdad de lo real; no importa tanto la verdad como la realidad misma. De ahí el desarrollo del saber como un sentir y la consiguiente historia del saber entendido como una afección o como una impresión. Entonces la mente se hace menos aprehensión de la idea que órgano del sentido y del tanteo de la realidad; si antes era instrumento para el saber de la idea verdadera, ahora es instrumento para el saber de la verdadera realidad.

Se han propuesto diversas clasificaciones del saber. Así, por ejemplo, Max Scheler ha hablado de tres clases de saber que ha llamado "saber técnico", "saber culto" y "saber de salvación". El saber técnico tiene, según Scheler, sus raíces en la necesidad, la cual puede ser (y suele ser) material, en cuyo caso tenemos la técnica (VÉASE) en sentido estricto, pero puede ser también "espiritual", en cuyo caso el saber técnico es un "entrenamiento espiritual", "entrenamiento psíquico"

(ascetismo, ascética). El saber culto tiene sus raíces en la admiración (VÉASE) y en la curiosidad —entendiendo esta última como "curiosidad noble", curiosidad de "esencias" y no de "insignificancias". El saber culto puede tener su origen real en la necesidad, y ser un instrumento para el dominio de la Naturaleza o de los hombres, pero en su esencia es desinteresado. Los ejemplos más destacados del saber culto son, según Scheler, la ciencia y la filosofía. En cuanto al saber de salvación, Scheler indica que se trata de un saber cuyo fin es la divinidad. Ejemplos de semejante saber son las tendencias místicas y gran parte del contenido de las creencias religiosas. Se trata de un saber que no se refiere a este mundo, sino al "otro mundo"; por tanto, de un saber extramundano y no intramundano —razón por la cual muchos autores no estarían dispuestos a considerarlo, propiamente hablando, como un "saber".

Entre otras clasificaciones que se han propuesto del saber mencionamos la que lo divide en un saber "vulgar", o "común", un saber científico y un saber filosófico. El saber "vulgar" o "común" se funda en la "experiencia de la vida" (véase EXPERIENCIA). En muchas de sus manifestaciones este saber adopta un realismo ingenuo según el cual las cosas son tal como aparecen. En todo caso, este saber posee un mínimo de elementos universales y de leyes. Se ha dicho a veces que este saber carece de método y organización o, en todo caso, que se trata de un método y de una organización no sistemáticos. El saber "vulgar" y "común" puede, y suele, estar mezclado con pre-juicios de todas clases, pero es frecuente que los saberes más rigurosos estén fundados parcialmente en dicho saber.

Junto al saber común, o a veces sobrepuesto a él, se halla el saber científico, al cual nos hemos referido con más detalle en el artículo CIENCIA. Se ha dicho que el saber científico es una experiencia elaborada por el método, pero estimamos que ello no agota la naturaleza de este saber. Característico del mismo es el uso de métodos, de hipótesis, reglas, etc. El saber científico se interesa por leyes, hipótesis, causas, estructuras, relaciones, etc.

La dificultad de caracterizar el saber filosófico resulta patente por lo

que hemos dicho en el artículo FILOSOFÍA, y en los artículos sobre las diversas disciplinas filosóficas (véase "Cuadro sinóptico" al final de esta obra). Algunos lo consideran como "superior" al científico; otros, como completamente distinto del científico. Unos ponen de relieve que el saber filosófico carece de supuestos y es, por tanto, "absoluto"; otros, que consiste justamente en poseer supuestos y hasta en "proporcionar" supuestos a los demás saberes. En algunos casos el saber filosófico ofrece características muy similares a las del saber científico; en otros casos, se parece a lo que hemos llamado saber "vulgar" o "común".

Para determinar lo que es el saber estimamos que es mejor tomar el vocablo 'saber' en amplio sentido, incluyendo en él, por consiguiente, no sólo el conocer propiamente dicho, sino también el "orientarse", el "comportarse", etc. Esto ofrece la ventaja de que permite una completa fenomenología del saber, pero tiene el inconveniente de que los límites del concepto de saber se hacen sobremanera imprecisos. Con el fin de evitar este inconveniente algunos autores proponen limitar la significación de 'saber' a la de 'conocimiento' en sentido estricto. En tal caso, habría solamente saber científico y filosófico (y, según varios autores, solamente científico). Las clasificaciones del saber deberían entonces seguir otras normas, en vez de hablarse de saber técnico, culto, etc., habría que hablar de las diferentes especies de conocimiento (en muchos casos idénticos a métodos de conocimiento): saber mediato, saber inmediato, saber intuitivo, racional, descriptivo, explicativo, etc., etc. No vemos inconveniente en restringir el significado de 'saber' en el último sentido apuntado, pero tampoco consideramos impropio conservar el amplio sentido presentado al comienzo. Lo que importa es que siempre que se use el vocablo 'saber' para dar sobre él precisiones un poco rigurosas, se indique si se toma en sentido amplio o restringido.

Junto al análisis del significado (o significados) de 'saber' y a la clasificación de los saberes, el saber puede ser considerado también desde el punto de vista de su génesis y en particular de su génesis en las comunidades humanas. La elaboración

de este punto de vista ha dado origen a la sociología del saber (tal como la encontramos en Max Scheler, Max Weber, K. Mannheim y otros autores). Esta sociología del saber (o del conocimiento) está íntimamente relacionada con uno de los sentidos del concepto de ideología (VÉASE).

Sobre el saber y sus formas: J. J. Baumann, *Der Wissensbegriff*, 1908 [Syntesis. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, 1]. — Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932 (trad. esp.: *Distinguir para unir o Los grados del saber*, 2 vols., 1947). — Id., id., *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia u sabiduría*, 1944). — José Babini, "El saber y sus siete vertientes", *Cuadernos Americanos*, VII, 4 (1949), 89-118. — Id., id., *El saber*, 1957. — Leopoldo Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, 1962. — Sobre la noción de saber en Grecia: René Schaefer, *Ἐπιστήμη et τέχνη Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, 1930. — Véase también la bibliografía de SABIDURÍA.

Sobre la sociología del saber, véase bibliografía de IDEOLOGÍA; además, o sobre todo, Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre K. Mannheim y Pitirim A. Sorokin]. — V. Gordon Childe, *Society and Knowledge*, 1950 (trad. esp.: *Sociedad y conocimiento*, 1958). — Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*, 1952 [sobre el marxismo, Scheler y Mannheim]. — Werner Stark, *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, 1958 [en la línea de Scheler]. — Irving Louis Horowitz, *Philosophy, Science, and the Sociology of Knowledge*, 1960.

Véase también bibliografía de CONOCIMIENTO. Referencias a la cuestión de la naturaleza y formas del saber se hallan asimismo en varias de las obras mencionadas en las bibliografías de TÉCNICA y TRABAJO.

SABATIER (AUGUSTE) (1839-1901) nació en Vallon (Ardèche, Francia). Después de estudiar en Montauban, Lausana, Tubinga y Heidelberg, ocupó (1867) la cátedra de teología de la Iglesia reformada en la Universidad de Estrasburgo. En 1873, después de la ocupación del Sarre por Alemania, se trasladó a París, donde fundó la "École Libre des Sciences religieuses" y fue nombrado, en 1877, profesor de teología protestante en la Sorbona.

Sabatier desarrolló la filosofía de la religión y la teología protestante en el sentido de un esfuerzo para vo' /er a interiorizar el fenómeno de la f . En la conciencia inmediata se da, según Sabatier, no solamente la realidad del yo y del mundo al cual el yo está referido, sino también la realidad de Dios. Podemos hablar entonces de un inmanentismo y aun de un modernismo protestante en tanto que la voz de Dios y su revelación son "reducidas" a la conciencia. Pero esta reducción no es para Sabatier, como no lo era para Schleiermacher, que influyó decisivamente sobre este tipo de filosofía religiosa, una supresión de lo trascendente, sino un modo de combatir el intelectualismo que, a su entender, termina por reducir la realidad divina a un simple concepto o, a lo sumo, a una entidad impersonal. La relación y la dependencia de lo finito respecto a lo infinito es el elemento que atraviesa toda la vida religiosa, y por eso los conceptos que sobre él se forjan son en cierto modo un conjunto de símbolos. Lo que Sabatier llama el "simbolismo crítico" es precisamente el eslabón que podrá unir a los dispersos elementos del sentimiento y de la intelección religiosa. Sabatier sigue, pues, un pensamiento que tiene, no obstante sus diferencias internas, un cierto carácter unitario; dentro de su marco trabajaron Alexandre Vinet (nac. en Louchy [Lausana]: 1797-1847), profesor en Basilea y Lausana, adalid de la apología protestante antiintelectualista (*Discours sur quelques sujets religieux*, 1831-53. — *Essais de Philosophie et de Morale religieuse*, 1837); Gaston Frommel (nac. en Altkirch [Alsacia]: 1862-1906), profesor en Ginebra, también defensor de una apología antiintelectualista y centrada en un orden del corazón (*Le danger de l'Évolutionnisme religieux*, 1898; *La psychologie du pardon*, 1905); Félix Pécaut (nac. Salies-de-Béarn: 1827-1898), que propugnó un cristianismo abierto y una humanización religiosa (*Le Christ et la Conscience*, 1859. — *Le Christianisme libéral et le Miracle*, 3ª ed., 1869), así como, y sobre todo, Edmond Schérer (nac. en París: 1815-1889), profesor en Ginebra, que pretendía sustituir la especulación teológica por un análisis reflexivo interno, el único que podía coincidir, a su entender, con la revelación cristiana

(*Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne*, 1845. — *La Critique et la Foi*, 1850).

Obras: *La vie intime des dogmes*, 1890. — *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*, 1893. — *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et d'après l'Histoire*, 1897 (trad. esp.: *Filosofía de la Religión*, pub. Jorro, s/a.). — *Religion et Culture moderne*, 1897. — *Les Religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit*, 1903 (trad. esp.: *Los religiones de autoridad y la religión del espíritu*, 1952). — *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, 1903.

Véase J. Steinbock, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an Ritschl und Sabatier*, 1898. — E. Ménégoz, *Aperçu de la théologie d'Auguste Sabatier*, 1902. — E. Petavel-Oliff, *La logique de l'expiation et le point de vue de Sabatier*, 1903. — J. Viénot, A. Sabatier, I, 1927.

SABIDURÍA. El término griego σοφία, que se traduce usualmente por 'sabiduría', significó en los comienzos 'habilidad para practicar una operación determinada'. Así, Homero usó σοφία en la *Iliada* (XV, 412) para designar la habilidad del carpintero que construye un bajel. Más tarde se extendió el uso del vocablo σοφία para designar un arte cualquiera. Sin embargo, ya en Teognis σοφία fue empleado para designar la inteligencia o prudencia práctica, en un sentido parecido al que le dio Herodoto (III, 4). Desde la época de este historiador, la significación de σοφία osciló —especialmente en el lenguaje de los filósofos— entre un sentido predominantemente teórico y un sentido predominantemente práctico. El primero es obvio en Platón y en Aristóteles. Platón concebía la sabiduría como la virtud superior, paralela a la clase superior dentro de la Ciudad ideal y a la parte más elevada del alma en la división tripartita de ésta. Sin embargo, dicho filósofo admitió asimismo otros significados de la sabiduría; por ejemplo, la sabiduría como el arte en el sentido de la habilidad para practicar una operación. La diferencia entre ambos significados consiste en que mientras en el primer caso se trata de una sabiduría superior, en el último caso es una sabiduría inferior. De hecho, en el primer caso tenemos la sabiduría, mientras que en el último tenemos

sólo una sabiduría entre muchas. Por lo demás, en alguna ocasión (como en el *Fedón*, 96 A) Platón habló de la sabiduría como de una investigación de las cosas naturales. El predominio del significado teórico de la sabiduría alcanzó su máxima expresión en Aristóteles, cuando éste consideró la sabiduría como la ciencia de los primeros principios, περὶ ἀρχῶν ἐπιστήμη (*Met.*, I, 1059 a 18) y la identificó con la filosofía primera (metafísica). La sabiduría es —dice el Estagirita en *Eth. Nic.*, VI 7, 1141 a 19— la unión de la razón intuitiva con el conocimiento riguroso de lo superior o de las primeras causas y principios. Por eso el nombre σοφία se refiere a lo teórico o contemplativo, a diferencia del vocablo 'φρόνησις' (usualmente traducido por 'prudencia'), que se refiere a lo práctico o activo.

Esta orientación hacia lo teórico o contemplativo se redujo considerablemente en el período helenístico. Entre las escuelas filosóficas post-aristotélicas dominó la concepción de la sabiduría como la actitud de moderación y prudencia en todas las cosas; a la nota de universalidad se añadieron los caracteres de experiencia y madurez. Relacionado con esta concepción se encuentra el ideal antiguo del sabio, que no es solamente el hombre que sabe, sino el hombre que posee todas las condiciones necesarias para pronunciar juicios reflexivos y maduros, sustraídos tanto a la pasión como a la precipitación. Por eso el sabio es llamado también el hombre prudente, el juicioso por excelencia. Así, la sabiduría del sabio, cuando menos en la época a la cual nos referimos, no es una sabiduría meramente intelectual, pero abarca asimismo el saber intelectual como una de sus notas esenciales. El ideal de la sabiduría en esa época se halla, en suma, basado en la fusión de lo teórico con lo práctico o, mejor dicho, en el supuesto de que el saber y la virtud son una y la misma cosa. El intelectualismo penetra así el ideal del sabio antiguo, pero este intelectualismo se halla a su vez penetrado de moralidad, pues si el conocimiento del bien conduce al bien mismo, éste no puede ser realizado sin su conocimiento. De ahí que el sabio, en el sentido apuntado, sea el único hom-

bre capaz de vencer por el conocimiento del bien las celadas que el mal opone a la existencia. En rigor, el ideal antiguo del sabio oscila de continuo entre un saber de la bondad que se identifica pura y simplemente con la bondad misma, y una práctica de la bondad que se identifica con su conocimiento. El sabio es el único que disfruta de auténtica libertad aun cuando se admita que todo está determinado, pues la libertad no es la posibilidad de moverse libremente entre contingencias diversas, sino la serena aceptación de la fatalidad que el mundo revela. Por eso el sabio se va retirando cada vez más dentro de sí mismo y va reduciendo el bien, de un bien en sí a un bien "para nosotros". La culminación del ideal del sabio es, por ello, en la Antigüedad, el tipo del sabio estoico, que afronta el infinito rigor del universo con la serena aceptación de su destino, con la devolución a la Naturaleza, en el instante de la muerte, de todo lo que legítimamente pertenecía a ella.

Ahora bien, aunque la concepción estoica de la sabiduría tiene su fuente en la necesidad práctica de dominarse a sí mismo, no se reduce a un mero principio individual. De hecho, la sabiduría individual es para los estoicos un fragmento de la Sabiduría cósmica. Por eso la concepción teórica de la sabiduría resurge pronto aun dentro de quienes parecían más interesados en destacar sus rasgos prácticos. Al identificar la Sabiduría cósmica con el "comportamiento del universo", esta Sabiduría se convierte en razón del cosmos y, por consiguiente, en logos (VÉASE). En última instancia, la separación entre lo teórico y lo práctico de la sabiduría resulta para los estoicos tan inaceptable como la separación entre el individuo y el cosmos.

El paso del concepto "técnico" de 'sabiduría' al concepto teórico, del concepto teórico al práctico, y del práctico al práctico-teórico es, pues, característico de la evolución de dicha noción desde los primeros poetas griegos hasta las escuelas filosóficas post-aristotélicas. Parecían agotadas todas las posibilidades, pero surgió luego un nuevo concepto de la sabiduría: el religioso. De hecho, algunos rasgos de este nuevo concepto se en-contraban ya, por un lado, en Platón

y, por otro, en los estoicos. Pero solamente con Filón de Alejandría, con las religiones de misterios, con el gnosticismo y —bien que en un sentido bastante distinto— con Plotino y el neoplatonismo, adquirió el concepto en cuestión suficiente importancia como para desplazar y absorber a los otros. Diremos unas palabras sobre esta concepción religiosa.

El concepto filónico de la sabiduría está apoyado en la presentación de esta noción en el Antiguo Testamento. Según indica Marguerite Teichert, la noción de sabiduría en los varios libros del Antiguo Testamento en los cuales aparece (*Job, Proverbios, Eclesiastés, Sapiencia, Eclesiástico*) tiene tres significaciones: primero, la significación de la disciplina, obediencia y observancia de las leyes divinas (en este sentido la sabiduría se opone a la locura); segundo, la realización práctica del mencionado conocimiento de las leyes divinas y, por consiguiente, la vida prudente vivida en temor de Dios (*Proverbios, LXX, 8*); tercero, un instrumento que ha desempeñado un papel capital en la creación del mundo por Dios (*Proverbios, III, 19, 20*). Esta última significación es particularmente interesante para nosotros. Podemos, en efecto, enlazarla con ulteriores especulaciones, sobre todo si prestamos atención al papel que ha desempeñado la sabiduría como entidad de nombre femenino, tanto en el hebreo חכמה como en el griego σοφία, en la producción del cosmos. Aun cuando se interpreten los pasajes correspondientes del Antiguo Testamento en un sentido muy distinto del gnóstico-especulativo, y se traduzca la σοφία del *Eclesiastés* (24) como el Espíritu de Dios, es innegable que tales pasajes ejercieron influencia en tal sentido. Lo vemos, en efecto, en Filón. La Sabiduría es para este pensador una noción que se opone a la del Logos, en un sentido parecido a como la creación se opone al creador, la madre al padre, la mujer al hombre, la materia al espíritu, etc. Se trata, pues, por lo pronto, de una noción "negativa". Pero su puesto en la jerarquía de las nociones negativas es tan elevado, que muy pronto lo que es presentado bajo un aspecto receptivo y pasivo tiende a adquirir rasgos creadores y activos. Las interpretaciones que Filón da de

la Sabiduría como Hija eternamente virgen de Dios, el acercamiento de la noción de Sabiduría a la de Luz (v.) y a la de un Conocimiento perfecto, confirman la anterior tendencia. Mas ésta se acentúa hasta lo máximo (perdiendo con ello los rasgos racionalistas que todavía poseía en Filón) cuando la Sabiduría es enteramente personificada por los gnósticos. La Sabiduría se convierte dentro del gnosticismo —en particular dentro de los sistemas gnósticos que más se parecen a una novela metafísica— en una entidad femenina —a veces la Primera Mujer— que aspira a la luz y que es castigada por los "arcontes" vengadores a ser sumergida en la materia informe. Después de una serie de vicisitudes que constituyen el drama metafísico del universo, la Sabiduría logra desprenderse de la materia y de las tinieblas, y acercarse al Primer principio, con lo cual se restablece la armonía.

Al criticar el gnosticismo en las *Eneadas* (II, xi), Plotino rechazó tales fantasías. La noción de σοφία fue frecuentemente identificada por dicho filósofo no con una hipótesis, sino con un principio, a la vez teórico y práctico, que designa el conocimiento supremo que el sabio posee de lo Uno y de sus hipótesis, así como el movimiento ascendente del alma individual hacia su fuente originaria. Lo que más se parece dentro del pensamiento de Plotino a la Sabiduría gnóstica es el Alma (v.) del Mundo. Aun así, las analogías no deben ser exageradas. Y, en todo caso, el término σοφία tiene en Plotino un sentido religioso solamente cuando interpretamos el impulso religioso en una forma parecida a como puede ser interpretado en Platón. Podemos decir, así, que el concepto religioso de la sabiduría pasó al concepto teosófico para luego, entre los neoplatónicos y filósofos cristianos, regresar a un concepto religioso más sobrio, en el cual la sabiduría no aparece como una hipótesis, sino como una luz superior.

Esta última concepción fue muy frecuente en la edad media. El vocablo σοφία fue traducido a veces por *intelligentia*, a veces por *prudencia*, pero más a menudo por *sapientia*. Este último término adquirió muchas veces una importancia fundamental en las filosofías y teologías medieva-

les. La mayor parte de ellas aceptaron la concepción agustiniana de la *sapientia* como un conocimiento superior, hecho posible por la gracia divina y al cual están subordinados todos los demás conocimientos. Ahora bien, algunos filósofos se preocuparon por establecer distinciones entre diversos grados de *sapientia*. El que con más detalle trató este problema fue Santo Tomás. Hallamos en el pensamiento de este filósofo varios principios de división. Desde el punto de vista del conocimiento, Santo Tomás habla de diversos modos de sabiduría: la aparente y la adecuada, la particular y la universal, la divina y la humana, etc. Desde el punto de vista de las concepciones de la sabiduría, nos ofrece, como lo ha indicado L. Schütz, varias definiciones: la *sapientia* es un *habitus* que se opone a la *stultitia*; o un acto que equivale a la *prudencia* (φρόνησις); o una forma de la *scientia* (la que trata, en el sentido de Aristóteles, de las primeras causas); o una persona (la Segunda Persona de la Trinidad o *divina sapientia* encarnada). Desde el punto de vista de la jerarquía, hallamos otras tres concepciones: la sabiduría superior dada por la gracia divina, la sabiduría teológica, y la sabiduría metafísica. Esta última división ha sido reavivada y reelaborada en la época contemporánea por J. Maritain, quien ha hablado, además, de la necesidad de una "armonía entre las sabidurías" y especialmente de la necesidad de una armonía entre la sabiduría y las ciencias particulares que tienda un puente sobre el abismo cavado por los modernos al proclamar primero la separación entre la sabiduría y las ciencias y luego la victoria de éstas sobre aquélla. Cuando se logre tal propósito, "se verá —escribe Maritain— que un mismo impulso que se transforma gradualmente, pero que siempre permanece, el impulso del espíritu en busca del ser, atraviesa esas zonas heterogéneas de conocimiento, desde la más humilde investigación de laboratorio hasta las especulaciones del metafísico y del teólogo, y aun hasta la experiencia supra-racional y la sabiduría de gracia de los místicos". Ello permite, por lo demás, al entender de dicho autor, vencer las falsas concepciones de la sabiduría propuestas por algunos autores que po-

dríamos llamar neo-gnósticos, entre los cuales se han destacado varios filósofos rusos de tendencia teosófica, tales como Soloviev.

Keyserling fundó el año 1920 en Darmstadt una Escuela de la Sabiduría (*Weisheitsschule*) destinada, en parte, a conseguir una fusión armónica de la ciencia de Occidente y del saber de Oriente, por medio de la noción, a su entender más amplia, del sentido revelado por la experiencia y susceptible de conducir al desarrollo integral de cada personalidad.

Además de las obras indicadas en la bibliografía del artículo SABER, véase: Eisenmann, *Über Begriff und Bedeutung der σοφία bis auf Sokrates*, 1859. — M. Techert, "La notion de la sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXIX Bd. N.F. XXXII Bd. (1930), 1-27. — Jacques Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (hay trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — Francis K. Ballaire, *The Relations between Wisdom and Science: Illustrations of the History of a Distinction*, 1937. — Max Wundt, *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1940. — G. Marcel, *Le déclin de la sagesse*, 1954 (trad. esp.: *Decadencia de la sabiduría*, 1955.) — L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, 1955 (especialmente el artículo: "La Sagesse comme science de la vie spirituelle", originariamente publicado en 1950). — Eugene F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, 1958 [especialmente en *Edad Media*, humanismo y en Pierre Charron]. — James D. Collins, *The Lure of Wisdom*, 1962 (The Aquinas Lectures 1962) [sabiduría en varias tendencias].

SABIO. Véase SABIDURÍA.

SABUNDE (RAMÓN), conocido también, entre otros, con los nombres de Sebonde, Sebond, Sebunde, Sibuide (este último, al parecer, el más propio), nació en Barcelona, fue profesor desde 1434 hasta 1436 en la Universidad de Toulouse y falleció en esta ciudad en el último año citado. Sabunde ejerció gran influencia durante los siglos xv y xvi por su obra *Theologia naturalis seu liber creaturatum*, terminada poco antes de su muerte. La principal idea filosófica contenida en la obra es la doctrina de que es posible por medio de la contemplación de la Naturaleza llegar a la adquisición y comprensión

de las verdades fundamentales incluidas en las Sagradas Escrituras. Se trata, pues, de un intento de conciliar la razón (natural) con la fe, sosteniendo que lo que afirma esta última es conforme con la naturaleza del hombre y con la estructura de la creación. Montaigne tradujo la obra de Sabunde y dedicó a éste la conocida "Apologie de Raimond Sebond" que figura en sus *Essais* (Libro II, cap. xi). El Concilio de Trento condenó el prólogo de la *Theologia naturalis*, por su excesivo naturalismo en detrimento de la revelación.

Entre las muchas ediciones de la obra de Sabunde mencionamos las de 1484, 1487, 1488, 1496, 1501. Una ed. de 1852 ha sido reimp. en 1963, ed. J. Sighart. Versiones en España: Toledo, 1500, 1504; Valladolid, 1549. La versión de Montaigne es de 1569; hay una versión francesa, anterior, de 1519. Edición por F. J. Seidel, 1852. — Véase D. Matzke, *Die natürliche Théologie des Raymundus von Sabunde*, 1846. — G. Compayré, *De R. Sabundo ac de theologiae naturalis libri*, 1872. — F. Cicchiti-Suriani, *Sopra R. Sabonda, teologo, filosofo e medico del secolo XV*, 1889. — J. Schenderlein, *Die philosophische Anschauungen R. von Sabunde*, 1898. — M. Menéndez y Pelayo "La patria de Raimundo Sabunde", en *La Ciencia española*, Parte II, vi.

SACCAS. Véase AMMONIO SACCAS.

SAINT LOUIS (SOCIEDAD FILOSÓFICA DE). Véase FILOSOFÍA AMERICANA, HEGELIANISMO.

SAINT-SIMON (CLAUDE HENRI DE ROUVROY, CONDE DE) (1760-1825) nac. en París, fue uno de los pensadores políticos franceses que, incitados por el progreso de la industria y de la ciencia, se esforzaron no solamente en comprender el desarrollo de la sociedad y de la historia, sino también, y muy especialmente, en elaborar programas para una reorganización social. Muchas de las ideas de Saint-Simon influyeron considerablemente sobre Comte; los saint-simonianos más fieles, tales como Barthélémy Prosper Enfantin (1796-1864: *La Science de l'Homme*, 1858) y Saint-Amand Bazard (1791-1832) propugnaron un movimiento revolucionario anunciado en su *Doctrine de Saint-Simon: Exposition, première année* (1829), aunque más tarde (1832) se separaron, produciéndose una desintegración del movimiento saint-simoniano. Éste, sin em-

bargo, siguió influyendo (en parte como doctrina económico-social, en parte como doctrina filosófico-religiosa) sobre ulteriores desarrollos del socialismo europeo, especialmente francés.

Saint-Simon considera que hay dos tipos de épocas en la historia: las épocas críticas (que son necesarias para eliminar las "fossilizaciones" sociales) y las épocas orgánicas. El hombre no es una entidad pasiva dentro del acontecer histórico, sino que trata siempre de descubrir (y lo logra con frecuencia) modos de alterar el medio social dentro del cual vive. Estas alteraciones se imponen como indispensables para el desarrollo de la sociedad cuando ésta funciona según normas que no le corresponden. No puede decirse, pues, en absoluto que hay normas sociales convenientes para toda agrupación humana; lo que puede ser adecuado para una época puede no serlo (y suele no serlo) para otra. Así sucede con la moderna sociedad industrial, que necesita cambiar la estructura del *ancien régime* todavía subsistente en ella si quiere realmente desenvolverse. Según Saint-Simon, la estructura que corresponde a la nueva sociedad es la de una pirámide de clases en cuya cima se hallen los directores de industria y de producción, los ingenieros y artistas, los científicos. Bajo su dirección trabajan los que tienen que llevar a cabo los proyectos de los inventores y directores. De este modo se podrán llevar a un máximo desarrollo todas las capacidades productoras de los hombres — lo que constituye acaso la única norma ideal posible para todas las sociedades. Es un engaño, pues, según dicho autor, suponer que las clases deben estar niveladas o que deben mantener la estructura de épocas anteriores, durante las cuales se defendía la jerarquía, pero se mantenía —cuando menos en lo que toca a la moral y a las creencias religiosas— una cierta igualdad. Saint-Simon proclama que semejante igualdad es imposible: la moral y los sistemas de ideas tienen que ser distintas para cada una de las dos clases fundamentales de la nueva sociedad industrial moderna. Así, por ejemplo, mientras los inventores y directores se rigen por la idea universal de la "gravitación" (en la ciencia y en la sociedad), las clases

inferiores siguen manteniendo la creencia en un Dios que es una transcripción "popular" de la "gravitación universal". Ahora bien, la atención creciente que prestó Saint-Simon al aspecto religioso de sus ideas le condujo poco a poco a una concepción que seguía siendo antiigualitaria y antidemocrática, pero que colocaba a los seres humanos bajo los mismos principios. Se trata del llamado "nuevo cristianismo", destinado a sustituir al "cristianismo degenerado" y a propugnar un imperativo de caridad que fuese al mismo tiempo un imperativo de justicia social. El núcleo de tal "nuevo cristianismo" era la idea de fraternidad, la cual conducía a la concepción de una sociedad mundial "libre", esto es, una sociedad universal dedicada continuamente a la producción y en la cual la "Iglesia" pudiese ser sustituida por el "taller".

Obras principales: *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, 2 vols., 1807-1808. — *Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie*, 1810. — *Mémoire sur la science de l'homme*, 1813. — *Travail sur la gravitation universelle*, 1813. — *De la réorganisation de la société européenne*, 1814 [en colaboración con A. Thierry]. — *L'industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tout les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants*, 1817. — *L'Organisateur, publié en livraison* (de noviembre de 1819 a febrero de 1820). — *Du Système industriel*, 1821. — *Catechisme des industrielles*, 1823. — *Le nouveau christianisme*, 1825. — *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, 1825. — Edición de *Oeuvres choisies*, por Ch. Lemonier, 1859-1861. — Las obras de Saint-Simon han sido editadas con las de *Enfantin: Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vols., 1865-1878. Bibliografía por Fournel: *Bibliographie saint-simoniennne*, 1833, y Charléty (Cfr. *infra*). — Véase también: *Doctrine de Saint-Simon. Exposition*, por C. Bouglé y E. Halévy (1924). — Sobre Saint-Simon: S. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et sa doctrine*, 1857. — A. T. Booth, *Saint-Simon and Saint-Simonism*, 1871. — Paul Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, 1879. — A. Wahrschauer, *Saint-Simon und die Saint-Simonisten*, 1892. — G. Weill, *Un précurseur du socialisme. Saint-Simon et son oeuvre*, 1894 2ª ed., 1934. — *Id. id.*, *L'école saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours*, 1896. — S. Char-

létý, *Essai sur l'histoire du Saint-Simonisme*, 1896, 2ª ed., 1930. — F. Muckle, *Henri de Saint-Simon, seine Persönlichkeit und sein Werk*, 1908. — E. Halévy, *La doctrine économique de Saint-Simon*, 1908. — H. Teysandoer, *La critique de l'organisation économique actuelle chez les Saint-Simoniens*, 1911. — W. Spühler, *Der Saint-Simonismus*, 1926. — Maxime Leroy, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon*, 1927. — VV. Leandertz, *Die industrielle Gesellschaft als Ziel und Grundlage der Sozialreform. Eine systematische Darstellung der Ideen Saint Simons und seine Schüler*, 1938 (Dis.). — M. Dondo, *The French Faust, Henri de Saint-Simon*, 1955. — F. E. Manuel, *The New World of H. Saint-Simon*, 1956. — Georg G. Iggers, *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simoniens. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism*, 1958. — E. Vidal, *Saint-Simon e la scienza politica. In appendice: Il sistema di politica positiva di Augusto Comte*, 1959. — G. Davy, H. Gouhier, G. Gurvitch, et al., arts. sobre S.-S. en *Revue Internationale de Philosophie*, Année XIV, Nos. 53-54 (1960), 287-444).

SALAMANCA (ESCUELA DE).

En dos sentidos puede hablarse de una Escuela de Salamanca. (1) Como designación de una parte importante de la actividad filosófica y teológica debida a escolásticos españoles del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. El nombre 'Escuela' no tiene en tal caso un sentido estricto, sino muy amplio: se refiere a un conjunto de enseñanzas y de escritos que tienen un propósito común —la reificación de la tradición escolástica en diversas vías, y principalmente en la tomista— y un centro común de difusión — Salamanca, sobre todo la Universidad, pero también el Colegio jesuita. Desde este amplio punto de vista pertenecen a la Escuela de Salamanca filósofos y teólogos de diversas Órdenes religiosas, si bien con predominio de la Orden de los Predicadores; as!, Francisco de Victoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, dominicos; Francisco Zumel, mercedario; Francisco de Toledo, jesuita. Tomás de Mercado, dominico, y Gregorio de Valencia, jesuita, estudiaron asimismo en Salamanca. Francisco Suárez estudió en la Universidad de Salamanca y fue profesor en el Colegio jesuita de

la misma ciudad. (2) Como designación de la obra colectiva *Collegium Salmanticense*, curso teológico basado en las enseñanzas dadas por carmelitas de Salamanca desde 1631 hasta 1712 e inspirado en la *Summa theologica*, de Santo Tomás de Aquino (Publicación del curso: *Cursus theologicus theologicam Angelici Doctoris Divi Thomae complectens*, 20 vols., Parisiis, 1870-1883). A veces el sentido (2) se incluye dentro de (1) cuando se amplía el marco cronológico de éste.

Sobre el sentido (1) Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, 1941, tomo III. — Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIIe siècle*, 1943 (tesis). — *Id.*, *id.*, *La pensée de Fray Luto de León. Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVIIe siècle*, 1943 (tesis) (trad. esp.: *EI pensamiento de Fray Luis de León*, 1960 [Int. de Pedro Sainz Rodríguez]. *Id.*, *id.*, *Fray Luis de León*, 1963 [Colección Hombres Inquietos, 6]. — Sobre el sentido (2): O. Merl, *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses des spanischen Karmeliten*, 1947. — Cándido Pozo, S. J., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca 1526-1644*, 1960 [Bibliotheca Theologica Hispana. Serie 1, tomo 1].

SALTO. En el artículo sobre Kierkegaard hemos hecho referencia a la noción de salto (*Springet*). Se trata de la metáfora por medio de la cual Kierkegaard caracteriza el movimiento de la existencia, movimiento esencialmente distinto del devenir lógico-metafísico propugnado por Hegel. En efecto, en el sistema de este último el movimiento se efectúa por una transición que, aunque no gradual, no llega jamás a una ruptura: la mediación interviene con el fin de reconciliar los opuestos. En el pensamiento de Kierkegaard, la ruptura es esencial. Esta ruptura tiene lugar en los diversos "estadios de la vida" y en las modificaciones que ésta experimenta, pero hay un punto en el cual se hace eminente: es el salto a lo religioso — especialmente el salto de lo ético a lo religioso. Según Kierkegaard, en efecto, no hay posibilidad de considerar el estadio religioso como el último en una serie

SAL

continua. La plausibilidad de lo continuo, la demostración racional de la fe son todo lo contrario del acto de libertad por medio del cual logramos la *paradoja absoluta* — la paradoja del cristianismo. Hay que observar que la noción —o categoría— del salto es algo que corresponde a la existencia individual y no tiene jamás lugar dentro de lo universal.

SALUSTIO, llamado el cínico (siglo v), para distinguirlo de Salustio el neoplatónico, nació en Siria, pasó primero a Alejandría y luego a Atenas, donde mantuvo relación con filósofos partidarios de Proclo. En rigor, la filosofía de Salustio es una mezcla de cinismo y neoplatonismo, aunque una y otra doctrina fueron elaboradas por Salustio en un sentido casi exclusivamente práctico, dentro del cual se incluía no solamente la ética, sino también la mántica. Salustio puede ser, pues, calificado de cínico neoplatónico y místico-filósofo.

Artículo sobre Salustio (Sallustius 39 b) por K. Praechter en Pauly-Wissowa.

SALUSTIO, llamado el neoplatónico (nac. 370) para distinguirlo de Salustio el cínico, es conocido por su tratado *Sobre los dioses y el mundo*, Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, *de diis et mundo*. Se trata de un compendio de doctrinas neoplatónicas, especialmente de las correspondientes a la llamada escuela de Pérgamo y posiblemente destinadas a servir de base filosófica para las reformas de su amigo Juliano el Apóstata en favor de la restauración del paganismo.

Hay varias ediciones del tratado *De diis et mundo*. Mencionamos, entre las más antiguas, las de 1638 (Leo Allatius, Romae), 1639 (Leyden), 1670 (Cambridge), 1688 (Amsterdam). Otras ediciones: C. Orellius, 1821; F. W. A. Mullach (en *Fragmenta philosophorum Graecorum*, III, 28-50); D. Nock, 1926; A. J. Festugière, en *Trois dévots païens*, III, 1944.

SALVACIÓN. Véase SABER.

SALVAR LAS APARIENCIAS. La expresión griega σώζειν τὰ φαινόμενα se traduce usualmente en español por 'salvar las apariencias'. Podría también traducirse por 'guardar las apariencias' pero habría que evitar dar entonces a la expresión un sentido moral o social. Puede usarse asimismo la ex-

SAL

presión 'salvar los fenómenos', especialmente si se tiene en cuenta el significado filosófico de 'fenómeno' (VÉASE).

Originariamente la expresión en cuestión fue usada por Simplicio en su comentario al *De cáelo aristotélico* (*In Aristotelis de Caelo comment.*, ed. J. L. Heiberg [1894], pág. 488 [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, VII]). Simplicio afirmaba que Platón había propuesto a sus discípulos que pensarán de forma que pudieran "salvar las apariencias". Esta (real o supuesta) recomendación platónica ha sido interpretada de dos modos. Por un lado, de un modo específico, como explicación de las apariencias celestes, o fenómenos celestes, o movimientos de los cuerpos celestes —y en particular de los planetas— al modo como fue propuesta por el astrónomo Eudoxo de Cnido. En este caso, "salvar las apariencias" consiste en producir un modelo matemático que explique por qué los cuerpos celestes se hallan en los puntos en los cuales se observan. Por otro lado, de un modo más general, como explicación de cualesquiera apariencias o fenómenos, por medio de una hipótesis o serie de hipótesis de las cuales pueden deducirse las apariencias o fenómenos tal como son observados. Estos dos sentidos se hallan estrechamente relacionados; en rigor, el primero puede ser considerado como un caso especial del segundo.

Lo que se llamó en la Edad Media *salvare phaenomena* y *salvare apparentias* fue interpretado, en general, en el primero de los sentidos indicados. El sistema ptolemaico, por ejemplo, constituía un modelo ejemplar de "salvación de las apariencias". En la época moderna, y dada la importancia que adquirió la hipótesis (VÉASE) formulada en términos matemáticos, se pudo considerar que la misión de la ciencia natural era justamente "salvar las apariencias". Algunos filósofos, como los neokantianos de la Escuela de Marburgo (VÉASE), hicieron del "salvar las apariencias" el principio fundamental de la ciencia natural, especialmente de la física matemática. Además (como sucedió especialmente con Natorp) interpretaron la filosofía platónica como un esfuerzo por "salvar las apariencias". Ahora bien, esta "salvación de las apariencias" por medio de hipótesis, modelos matemáticos, etc., puede a su vez interpretarse de

SAN

dos modos. Por un lado, puede considerarse que le es indiferente a la hipótesis, al modelo, etc., ser "verdadero" o "falso"; las apariencias se "salvan", pues, por medio de "convenciones" que son aceptadas justamente en la medida en que "salvan las apariencias". Por otro lado, puede considerarse que el que una hipótesis salve efectivamente las apariencias constituye una prueba de la verdad de la hipótesis. En el primer caso, se tiende a una interpretación positivista, convencionalista, etc., de la "salvación de las apariencias"; en el segundo caso se identifica "salvar las apariencias" con una explicación de las *verae causae* de tales apariencias o fenómenos.

Véase Jürgen Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, 1962.

SAMA-VEDA. Véase VEDA.

SAMSARA. Ya en las *Upanisad*, y luego en varias escuelas de la filosofía india (VÉASE) se presenta la noción llamada *samsara*. Este término designa la fluencia interminable del vivir, que suscita los deseos y las pasiones, y que impide al hombre hacerse eterno y contemplar sin los velos de la apariencia el *Brahman* absoluto. *Samsara* quiere decir, pues, una inquietud constante, una desazón permanente engendradas por el apego a las cosas y de las cuales puede curarnos la filosofía cuando concebimos a ésta como un camino para alcanzar la *moksa* (VÉASE) o liberación. Los modos de superar la *samsara* son varios; entre ellos se destaca la purificación, el desasimiento de los bienes y el autodomínio. En el budismo, *samsara* designa la acción —propia de la vida que sigue apegada al mundo—, de la que hay asimismo que liberarse junto con otras pasiones o modos de existencia, tales como la ignorancia, la conciencia, la sensación, el deseo, la reencarnación constante, etc., etc.

SANCIÓN. Se llama "sanción" a la confirmación de una ley o de una norma; a la aprobación de un acto, de una costumbre, etc.; a la pena o recompensa que suceden a la infracción o al cumplimiento de una ley, de una norma, etc. Las sanciones pueden ser de varios tipos: sanciones legales, sanciones de la opinión; sanciones naturales; sanciones humanas; sanciones.

divinas. Finalmente, las sanciones pueden adoptar varias formas: retributivas —castigo o recompensa por un acto independientemente de si tal castigo o recompensa restablece una situación alterada por el acto—, y retributivas — castigo o recompensa por un acto con el fin de restablecer la situación alterada por el acto.

En filosofía se usa 'sanción' sobre todo en sentido ético. Dentro de este sentido se ha distinguido a veces entre una sanción interna y una sanción externa. La sanción interna es la que tiene lugar sin necesidad de ser proclamada desde fuera por una autoridad. Semejante sanción interna tiene un parecido con la sanción divina en cuanto que es, como a veces se ha dicho, "un juicio interior del corazón", pero es concebida como una sanción autónoma y no heterónoma. Este tipo de sanción puede afectar no solamente los actos, sino también las intenciones. La sanción externa es la que resulta de un juicio. Esta sanción se refiere a los actos y no a las intenciones.

La discusión sobre el problema de la sanción ha tenido lugar sobre todo en torno al papel desempeñado por ella en la acción moral del hombre: mientras unos afirman que la sanción —sea natural o moral, interna o divina— es necesaria como explicación o, de manera más general, como restablecimiento de un orden alterado, otros afirman que la sanción tiene que ser sólo anuncio para evitar ulteriores ataques contra el orden moral establecido. La sanción se halla de este modo en la base de toda religión y de toda moral, pero también, bajo diversas formas, en la base de todo orden social. Guyau critica, sin embargo, la idea de sanción, y en su propósito de fundar una moral sin obligación ni sanción, esto es, una moral que a su entender no esté contaminada por una ilegítima transposición del orden moral al orden sensible, señala que el carácter sagrado de una ley implica precisamente la necesidad de que no se presente armada con posibilidades de castigo. Así, dice Guyau, "toda justicia propiamente *penal* es injusta; más aun, toda justicia *distributiva* posee un carácter exclusivamente social y no puede justificarse más que desde el punto de vista de la sociedad; de manera general, lo que llamamos *jus-*

ticia es una noción enteramente humana y relativa; sólo la *caridad* o *Ja piedad* (sin la significación pesimista que le atribuye Schopenhauer) es una idea verdaderamente universal, que nada puede limitar ni restringir" (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, III, 1).

SÁNCHEZ [SANCHES] (FRANCISCO) (1551-1623) nació en Braga (Portugal), profesó medicina en Montpellier y ejerció de médico en Toulouse (donde también profesó entre 1579 y 1581). Su orientación filosófica es característica del período en que, cerrada la crisis del Renacimiento, se inaugura la época moderna: adversario del aristotelismo y de toda autoridad en la ciencia, Sánchez propugna un examen directo de las cosas, pero un examen que no admita tampoco todo lo que es dado a los sentidos, sino que procure someter los datos de la experiencia al análisis y crítica del juicio. La experiencia y el juicio son para Sánchez las únicas posibilidades de conocimiento y, en realidad, de un conocimiento imperfecto, pues alcanzan únicamente los accidentes, pero no las pretendidas esencias. Mas aun en este caso no deben ser rechazados, pues constituyen el único acceso a la única realidad cognoscible, es decir, al mundo externo, cuya limitación hace factible precisamente su conocimiento. A pesar de comenzar la reflexión con la duda, Sánchez no convierte su crítica del conocimiento en un intento de alcanzar, como Descartes, tras el proceso dubitativo, una verdad incommovible; la filosofía de Sánchez se detiene en el probabilismo, que supera el escepticismo radical, pero que no llega a un criterio de verdad ni siquiera para el mundo de los sentidos. La unión de la experiencia con el juicio o la crítica son así un recurso momentáneo, mas no un camino absolutamente seguro. La obra de Sánchez no es acaso una anticipación de la cartesiana, donde el método es hallado, pero sí una preparación de la misma; la exigencia del método se precisa, en efecto, de un modo terminante tras toda reducción del conocimiento a una mera probabilidad. Lo que hemos dicho de Sánchez ha sido confirmado por uno de los mejores conocedores del filósofo: Joaquín de Carvalho. Según éste, en efecto, no puede considerarse a Fran-

cisco Sánchez simplemente como un escéptico, pues la oposición a las tesis escolásticas y en particular la hostilidad a la doctrina escolástica de las *quidditates* debían servir para la instauración de una nueva filosofía de tendencia nominalista y empirista.

La obra principal (o más conocida) de Francisco Sánchez es el tratado titulado *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*), publicado en Lyon, 1581. Segunda ed. con el título: *De multum nobili et prima universali scientia. Quod nihil scitur*, publicada en Francfort, 1681; 3ª ed., Toulouse, 1636; 4ª ed., Rotterdam, 1649; 5ª ed., Stettin, 1665. Para una 6ª ed. hubo que esperar hasta el siglo XIX. Otros escritos filosóficos de Sánchez: *De longitudine et brevitate vitae*. — *In libros Aristotelis Physiognomicon Commentarius*. — *De divinatione per somnum*. Edición de obras en 1936. Edición crítica de las obras mencionadas (más el *Carmen de cometa* y *Ad Clauim Epistola*), por J. de Carvalho en el tomo *Opera philosophica* (Coimbra, 1955), que contiene una extensa "Introducción" del autor.—Trad. esp. del *Quod nihil scitur* con prólogo de M. Menéndez y Pelayo: *Que nada se sabe* (Madrid, 1920), reimp. (Buenos Aires, 1944).

Véase Ludwig Gerkrath, *Granz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit*, 1860. — Cesare Giarretano, *Il pensiero di Francesco Sánchez*, 1903. — E. Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez, professeur de philosophie et de médecine, à l'Université de Toulouse*, 1904. — Joaquín Iriarte, *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel. Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la méthode und dem Sanchezischen Quod nihil scitur*, 1935 (Dis.). — A. de Rocha Brito, *Francisco Sánchez*, 1940.—João Cruz Costa, *Ensaio sobre la vida e a obra do filósofo Francisco Sanchez*, 1942.—Artur Moreira de Sá, *Francisco Sanchez, filosofo e matemático*, 2 vols., 1947. — Varios autores, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo VII, Nº 2, 1951, dedicado al filósofo. — Joseph Moreau, "Donte et savoir chez F.S.", *Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft*, Erste Reihe, I Band (1960), 24-50.

SANKARA. Véase VEDANTA.

SANKHYA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos (*ástika*) de la filosofía india (VÉASE). Su fundación se atribuye a Kapila, los textos bási-

con son el *Sāṅkhya-kārikā*, de Īśvara-kr̥ṣṇa, y los llamados *Tattva-samāsa* y *Sāṅkhya-pravacana-sūtra*, de Kapila, pero el sistema ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Āsuri, Pañcaśikha, Guḍapāda, Vācaspati, Vijñānabhikṣu, etc. A partir de una cierta época el sistema *Sāṅkhya* fue combinado eclécticamente con el sistema Yoga (v.), siendo muy común presentarlos conjuntamente bajo el nombre *Sāṅkhya-Yoga*. Nosotros nos atenderemos aquí únicamente al sistema *Sāṅkhya*.

El término *sāṅkhya* ha sido traducido a veces por 'número' o 'enumeración' —por referirse a la enumeración de los diversos grados de la realidad— y a veces por 'razonamiento'; 'conocimiento perfecto'. El punto de vista del sistema se halla cercano a lo que en la filosofía occidental se designaría como metafísica cosmológica — una metafísica dualista y coronada por el propósito de la liberación (véase *Mokṣa*) característico de casi toda la filosofía india. La base del sistema es la distinción entre dos elementos designados con los nombres de *prakṛiti* (VÉASE) (o *prakṛti*) y *purusa*. Suele traducirse el primero por 'materia' y el segundo por 'alma' o por 'espíritu', pero se trata de versiones sólo aproximadas. *Prakṛiti* designa un fundamento o causa última de toda la realidad, con excepción del Yo. El *prakṛiti* es, pues, una especie de absoluto autosubsistente, independiente — y del cual dependen las citadas realidades. El *prakṛiti* contiene, además, estas realidades como en potencia, de modo que su producción es como un desenvolvimiento. El *prakṛiti* es eterno e inconsciente y, por supuesto, incausado. No es, sin embargo, totalmente indiferenciado. Tres elementos (*guṇas*) lo constituyen. Todos ellos son *prakṛiti*, el cual puede concebirse entonces como la unidad (en perpetuo conflicto interno) y el equilibrio de ellos. Las imágenes que permiten comprender esos tres elementos son: la luz como principio de la expansión (hacia arriba), el dolor como principio de la actividad, y la pesadez como principio de la estabilidad y la contención. Los elementos en cuestión se hallan en continuo cambio. En cuanto a *purusa*, designa el Yo, independiente de *prakṛiti*, no causa-

do por él y automanifiesto. *Purusa* es también una realidad eterna, pero consciente; a diferencia de *prakṛiti*, por lo demás, *purusa* es esencialmente pluralidad. Ahora bien, la independencia mutua de *purusa* y *prakṛiti* no significa, según el sistema *Sāṅkhya*, que no haya relación entre ellos. De hecho, *prakṛiti* no podría engendrar los objetos del mundo sin *purusa*; la realidad es engendrada por el contacto del primero con la segunda. Al establecerse este contacto con *purusa* —que desempeña el papel de elemento activador, pero él mismo inactivo, a modo de un primer motor (VÉASE) aristotélico—, los tres elementos de *prakṛiti* modifican su equilibrio. Comienza entonces la producción de las cosas a través de una evolución que se manifiesta en múltiples grados de ser o manifestaciones. No hay acuerdo entre los partidarios del sistema respecto al número y orden seguido por estas manifestaciones; muy común, empero, es la opinión que las establece en número de veinticinco — incluyendo, como primera de ellas, *prakṛiti*.

El sistema *Sāṅkhya* ha sido calificado con frecuencia de sistema evolucionista y hasta evolucionista-materialista, pero es más que probable que esos epítetos —que tienen su puesto dentro del pensamiento occidental moderno— carezcan de sentido al referirse a una escuela de la filosofía india. También se ha calificado el sistema *Sāṅkhya* de sistema ateo. Observemos, empero, que los propios comentaristas indios admiten dos posibilidades: la afirmación de ateísmo o, mejor, antiteísmo (*Nirīśvara-sāṅkhya*) y la afirmación de teísmo (*Seśvara-sāṅkhya*). De todos modos, en este último caso la divinidad es concebida más como un testigo del universo que como un principio de producción del mismo.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: R. Garbe, *Die Sāṅkhya Philosophie*, 2ª ed., 1917. — A. B. Keith, *Sāṅkhya System*, 1926.

SANSEVERINO (GAETANO) (1811-1865) nació en Nápoles. Ordenado sacerdote en 1834, fue nombrado en 1851 profesor de filosofía moral en la Universidad de Nápoles. Por sus enseñanzas y por medio de la revista *Scienza e fede* (fundada en 1840) y la "Accademia di filosofía tomista" (fundada en 1846), Sanseverino pro-

siguió la renovación del neotomismo a que nos hemos referido en el artículo NEOTOMISMO, siendo considerado uno de los "príncipes" de la *rinascita* tomista italiana. Esta *rinascita* consistía no simplemente en una repetición del pensamiento de Santo Tomás, sino en un esfuerzo de reformular el pensamiento tomista en vista de los desarrollos de la filosofía moderna y a base de un examen crítico de estos desarrollos. Sanseverino tuvo en Nápoles varios discípulos y colaboradores, que formaron la llamada "escuela napolitana neotomista".

Sanseverino publicó varios artículos en la revista *Scienza e fede*, tales como "Del razionalismo teológico dei piú celebri filosofi tedeschi e francesi da Kant insino ai nostri giorni" (1843-1848) e "I principali sistemi della filosofia del criterio discussi colle dottrine dei ss. Padri e dei Dottori del medio evo" (1845-1847). Este último artículo —o, mejor, serie de artículos— fue reimp. en libro, 1853, 2ª ed., 1858. — Además, Sanseverino es autor de: *Institutiones logicae et metaphysicae: Logicae pars I et II*, 1854. — *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 7 vols. [de los 15 proyectados], vols. I-V, 1862; Vol. VI, 1886 y VIII, 1878 [póstumos]. — *Elementa philosophiae christianae*, 3 vols., I y II, 1864-1865; III, parte 1, 1868 y III, parte 2, 1870 [póstumos]. Véase bibliografía de NEOTOMISMO —obras sobre los orígenes del neotomismo en Italia— y especialmente P. Naddeo, *Le origini del Neo-tomismo e la scuola napoletana di G. S.*, 1940.

SANTAYANA (GEORGE) (1863-1952) nació en Madrid. Hijo de funcionario español destacado en las Filipinas, se trasladó a Boston a los 9 años de edad para reunirse con su madre. Estudió en la Universidad de Harvard y en Berlín (con Friedrich Paulsen [VÉASE]), pasando también algún tiempo en la Universidad de Cambridge. De regreso a Boston, profesó filosofía en Harvard en la gran época de William James y Royce (y ocasionalmente de Peirce), pero se retiró de la enseñanza en 1912, y después de pasar unos años en varios países, se trasladó a Roma, donde vivió hasta su muerte. Santayana visitó periódicamente España, habitando casi siempre en Avila.

Los diversos medios en que vivió y conoció Santayana, que el autor describe en la *Breve historia de mis opiniones* y de los que se encuentran también algunas vigorosas pinceladas

en *El último puritano*, se traslucen en su pensamiento filosófico, pero no como influencias, sino, según el propio Santayana subrayó, como ambientes. La primera expresión de tal diversidad es la contraposición de su origen hispánico y de su educación sajona, oposición que Santayana ha querido llevar a cierto equilibrio al señalar su intención de decir en inglés el mayor número posible de cosas no inglesas. El carácter no sistemático que asumió en sus comienzos la filosofía de Santayana experimentó luego una cierta transformación, pero más en el sentido de la ordenación intelectual que en el del sistema propiamente dicho. Tal ordenación es, en efecto, resultado de una síntesis de opiniones y no derivación conceptual de una única idea o experiencia metafísica. Santayana criticó con frecuencia el afán de unidad y de identificación que triunfa en casi toda la historia de la filosofía y contrapuso a él la mayor riqueza de lo diverso; su filosofía podría ser, en cierto modo, un pluralismo. Lo que domina, en rigor, todo su pensamiento es una actitud a la vez moral y estética que le permite contemplar el universo con el único afán de hallar en él la verdad desnuda y con el convencimiento de que esta verdad es suficientemente rica y bella para colmar toda nostalgia humana. La no adscripción de Santayana a un dogma filosófico o religioso no significa, empero, que esté dispuesto a arrojarse en brazos de la ciencia como única interpretación válida del universo. Por el contrario, la ciencia es, como la filosofía y la religión, un repertorio de símbolos que nos hacen accesible la realidad sin penetrarla. Cierta es que parece haber un primado de la ciencia y cierto sesgo materialista y determinista en su pensamiento, mas esta indudable preferencia no significa negación de otras realidades, sino comprobación de la mayor firmeza que, a su entender, parece poseer frente a otros el edificio científico. Santayana rechaza energicamente toda pretensión filosófica a una verdad absoluta o a una primera proposición apodíctica; su apartamiento del idealismo moderno coincide así con casi todas las corrientes realistas contemporáneas, particularmente con las de la filosofía anglo-norteamericana. Pero Santayana no es

un mero realista. Lo que se halla en la base de su pensamiento es una simple y a la vez decidida afirmación pre-lógica de lo real, una postura afirmativa ante el mundo que desea libertarse de todo ídolo, que ansia desnudarse, mas no para lograr una base conceptual absolutamente firme sobre la cual edificar un sistema. Sólo a partir de esta particular actitud afirmativa se puede hablar de una articulación de verdades parciales en un conjunto orgánico. El propio Santayana, que ha resumido con frecuencia sus opiniones, ha procedido a sintetizarlas en todas las disciplinas tradicionales de la filosofía (véase JERARQUÍA). Ha seguido sosteniendo un "materialismo" que no es dogmático, pero que es el único que puede justificar la acción y la ciencia, materialismo que no excluye ni el espíritu ni el mundo ideal, sino que, al contrario, los hace, por así decirlo, consistentes. El "reino de la esencia" no se sobrepone al "reino de la materia" como un grado ontológico se instala sobre otro; las esencias —que comprenden tanto las formas intelectuales como las sensibles— constituyen un lenguaje que enuncia algo acerca de lo que es y que se reduce, en el fondo, a una experiencia de lo real. Las esencias —heterogéneas a la realidad—, propiamente no conocen, sino que ordenan. La unilateral acentuación de la esencia frente a la existencia hace brotar el idealismo, pero el desconocimiento de la esencia hace del universo una serie de existencias desarticuladas. La ciencia, que parece defender un materialismo enemigo de la esencia, es, por el contrario, la más clara demostración de que la esencia, manifestada en el hecho de la previsión, es uno de los elementos fundamentales del reino del ser. Los estudios que Santayana ha dedicado a los reinos del espíritu y de la verdad han confirmado estas concepciones: el espíritu es el mundo de la libertad de expresión, que posibilita la vida libre; la verdad es primariamente verdad absoluta, pero lo absoluto de la verdad es inasequible, pues lo único que la vida permite descubrir es una parcial perspectiva. La filosofía última de Santayana, cuyo método de acceso a la realidad es esa "fe animal" tan parecida a la razón práctica, no desmiente así sus primitivas meditaciones y confirma

una actitud invariable cuyo fondo es a la vez estoico y platónico. Su pensamiento está penetrado de punta a punta por una confiada resignación que le hace mirar a la verdad cara a cara, sin ilusión, pero sin flaqueza. Pues, como él dice, dando al término un significado de distancia intelectual, de desinterés contemplativo, "debemos seguir esta batalla, pero con desapego".

Obras principales: *The Sense of Beauty, Being the Outlines of Aesthetic Theory*, 1896 (trad. esp.: *El sentido de la belleza*, 1945). — *Interpretations of Poetry and Religion*, 1900. — *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress* (I. *Reason in Common Sense*; II. *Reason in Society*; III. *Reason in Religion*; IV. *Reason in Art*; V. *Reason in Science*), 5 vols., 1905-1906 (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano*, 1958). — *Three Philosophical Poets*, 1910 (trad. esp.: *Tres poetas filósofos*, 1943). — *Winds of Doctrine*, 1913. — *Egotism in Germán Philosophy*, 1915 (trad. esp.: *El egotismo en la filosofía alemana*, 1942). — *Character and Opinion in the United States*, 1920. — *Soliloquies in England*, 1922. — *Scepticism and Animal Faith*, 1923 (trad. esp.: *Escepticismo y fe animal*, 1952). — *Dialogues in Limbo*, 1925, 2ª ed., 1948 (trad. esp. de una parte, junto con otros escritos de Santayana, entre ellos el prólogo a "Los reinos del ser": *Diálogos en el limbo*, 1941). — *Platonism and the Spiritual Life*, 1927. — *The Realm of Essence*, 1927. — *The Realm of Matter*, 1930. — *The Realm of Truth*, 1927. — *The Realm of Spirit*, 1940 (publicados luego los cuatro en un solo tomo: *The Realms of Being*, 1942 (trad. esp.: *Lo* reino del ser*, 1959)). — *Some Turns of Thought in Modern Philosophy. Five Essays*, 1943. — *The Idea of Christ in the Gospels: or God in Man*, 1946 (trad. esp.: *La idea de Cristo en los Evangelios*, 1947). — *Dominations and Powers, Reflections on Liberty, Society, and Government*, 1951 (trad. esp.: *Dominaciones y poderes*, 1955)). — *The Poet's Testament*, 1953 (poemas). El primer libro de Santayana fue también un libro de poemas: *Sonnets and Other Verses*, 1894. — Autobiografía: I. *Persons and Places; the Background of my Life*, 1942 (trad. esp.: *Personas y lugares*, 1946); II. *The Middle Span*, 1946 (trad. esp.: *Mi anfitrión, el mundo*, 1955). — *The Idler and His Works, and Other Essays*, 1957; ed. Daniel Cory [selección de algunos art. publicados entre 1892 y 1955 en revistas y de tres inéditos].

SAN

ditos]. — Indicaciones biográficas se hallan también en su novela: *The Last Puntan. A Memoir in the Form of a Novel*, 1935 (trad. esp.: *El último puritano*, 1940). Véase también Daniel Cory, *Santayana, The Lather Years: A Portrait with Letters*, 1963.

Véase Van Peter Ames, *Proust and Santayana, The Aesthetic Way of Life*, 1937. — George Washburne Howgate, *G. Santayana*, 1938 (Dis.). — M. K. Munitz, *the Moral Philosophy of Santayana*, 1939. — Varios autores (B. Brownell, Sullivan, Hartshorne, Price, Russell, etc.), *The Philosophy of G. Santayana*, 1940, ed. Arthur Schilpp (con bibliografía), 2ª ed., 1953, ed. I. Edman. — Raimundo Lida, *Belleza, arte y poesía en la estética de Santayana*, 1943. — J. Duron, *La pensée de G. Santayana*, 1950. — Luis Farré, *Vida y pensamiento de J. Santayana*, 1954. — N. Bosco, *Il realismo critico di G. Santayana*, 1955. — W. E. Arnett, *Santayana and the Sense of Beauty*, 1955. — R. Butler, O. P., *The Mind of Santayana*, 1955. — Número especial dedicado a Santayana de *The Journal of Philosophy*, LXI (1964), 5-69.

SANTIAGO DE VITERBO. Véase JACOBO DE VITERBO.

SANTO. Lo santo puede ser considerado desde dos puntos de vista que con frecuencia son relacionados e inclusive fundidos: desde el punto de vista estrictamente religioso y desde el punto de vista moral. En el primer caso, lo santo es el supremo de los valores religiosos, el valor que sólo corresponde a la divinidad y que ofrece, en el curso de su demostración, una serie de notas aparentemente contradictorias. En el segundo, lo santo es equiparado a lo moralmente bueno o, mejor dicho, a lo moralmente perfecto. Según Kant, la santidad es el ideal que resulta cumplido cuando la voluntad, una vez que se ha desprendido de la coacción de la Naturaleza, se halla absolutamente libre y completamente de acuerdo con la ley moral. En la santidad no hay posibilidad alguna de contravenir la ley moral por la misma naturaleza de esa voluntad y no en virtud del esfuerzo realizado con el fin de ser moralmente bueno.

Sin embargo, Kant reconoce ya que la santidad de Dios no es lo mismo que la santidad de la ley moral. Pero hay más: la santidad de esta ley, no obstante sus inevitables implicaciones con la santidad del valor de lo santo, es algo fundamentalmente dis-

SAN

tinto de éste. Pues lo santo puede ser, como Rudolf Otto propone, lo numinoso, es decir, una categoría peculiar exclusivamente religiosa y, por lo tanto, distinta de cualquier otra, con inclusión de las que se presentan en la esfera ética y de las que resultan mediante elevación a una potencia infinita de los valores positivos superiores. Lo numinoso no puede definirse, ni siquiera mostrarse directamente, sino únicamente suscitarse y sugerirse. En el proceso de su descripción se advierten en él muy diversos elementos que permiten una dilucidación aproximada, aunque nunca exhaustiva. Así, la categoría de lo numinoso tal como aparece en todas las religiones "como su fondo y medula" ofrece los caracteres de lo misterioso y lo tremendo, lo perverso y lo majestuoso, lo venerable y lo fascinante, lo solemne, lo enorme, lo sublime y lo absoluto. Lo numinoso contiene para la comprensión estricta racional contradicciones evidentes, puestas sobre todo de relieve en la simultaneidad de lo horrible y lo admirable, pero indudablemente existentes en esta categoría que sólo conviene, desde luego, a la divinidad (Cfr. *Das Heilige*, 1917, especialmente Caps. II y III). En el lenguaje de Scheler, lo santo es el supremo de los valores espirituales, porque "todos los demás valores son dados a su vez como símbolos suyos", pero esta santidad corresponde entonces no sólo a la suprema de Dios, sino a toda persona en cuanto persona. El concepto de lo santo puede escindir-se, por consiguiente, no sólo en un aspecto ético y otro religioso, sino que, además, este último asume caracteres distintos cuando se refiere a la santidad de Dios o a la del hombre o de un portador de valores espirituales. A esta última especie de santidad, más que a la de lo numinoso propiamente dicho, se ha referido William James cuando ha indicado que la santidad es el "nombre colectivo de los frutos maduros de la religión" y que el "carácter santo es el carácter por el cual las emociones espirituales constituyen el centro habitual de la energía personal". Así, la santidad universal, propia de todas las religiones, ofrece, según James, los rasgos siguientes: (1) Sentimiento de hallarse en una vida más amplia que la de los egoístas intereses mundanos, y convicción

SAN

no sólo intelectual, mas en cierto modo sensible, de la existencia de un poder ideal; (2) sentido de la continuidad propicia del poder ideal con nuestra vida y sumisión a él; (3) inmenso júbilo y libertad; (4) elevación del centro emotivo hacia el amor y las afecciones armoniosas (*The Varieties of Religious Experience*, Lect. XI, XII, XIII).

Además de la citada obra de R. Otto, véanse sus *Aufsätze das Numinöse bettreffend*, 1923. — Véase también A. J. Festugière, *La Sainteté (en Mytes et Religions, colección dirigida por P. L. Couchoud, vol. 9)*. — J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, 1938. — H. Ringgren, *The Prophetic Conception of Holiness*, 1948. — B. Häring, *Das Heilige und das Güte. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, 1952. — P. B. Blanchard, *Sainteté d'aujourd'hui*, 1954 (sobre varios autores a propósito de la santidad). — O. R. Jones, *The Concept of Holiness*, 1961.

SANZ DEL RÍO (JULIÁN) (1814-1869), nacido en Torrearévalo (Soria), comenzó a interesarse, ya en su juventud, por la filosofía alemana, especialmente por el sistema de Krause a través de los libros del discípulo de éste, Heinrich Ahrens. En 1841 propuso la creación en la Universidad de Madrid de una cátedra de filosofía del Derecho: aunque esta cátedra no fue creada, lo fueron, dos años después, otras de filosofía, entre ellas, una de historia de la filosofía encargada a nuestro autor con la obligación de estudiar previamente en Alemania. Sanz del Río se dirigió a este país, después de haber trabado conocimiento en París con Víctor Cousin (cuya filosofía le pareció superficial y excesivamente "política") y en Bruselas con el ya citado Ahrens. En Alemania (Heidelberg) se propuso estudiar a fondo el sistema de Krause; con el fin de prepararse para ello se relacionó, en Bruselas, con dos discípulos del filósofo alemán, H. K. Freiherr von Leonhardi y Röder. De regreso a España, en 1844, se retiró para meditar a Illescas. En 1854 ocupó la cátedra de historia de la filosofía en Madrid; en 1867 fue destituido por negarse a firmar un juramento de fidelidad que consideraba ilegal, siendo reemplazado en 1868, después de la revolución de este año.

La influencia personal de Sanz del Río fue considerable no solamente entre los estudiantes, sino también en-

tre personas maduras que veían en sus cursos, en el entusiasmo con que propagaba sus ideas y en los altos ideales éticos e intelectuales que difundía, una oportunidad para la renovación tanto filosófica como moral y política de España. Una parte considerable de la evolución universitaria en España hasta comienzos del siglo actual es, en efecto, explicable por la obra de Sanz del Río. En lo que se refiere al contenido de sus enseñanzas y de sus escritos, puede decirse que la base casi íntegra lo constituía el sistema de Krause, pero con un constante esfuerzo para adaptarlo a las necesidades de las mentes españolas de la época. Aun cuando Sanz del Río no descuidaba los aspectos teóricos del sistema y, por el contrario, consideraba que sin ellos no era posible llevar a cabo la renovación intelectual proyectada, es obvio que, como hemos visto en el artículo KRAUSISMO, la influencia ejercida por Sanz del Río se debió a que tal sistema fue, por así decirlo, "vivido" y a que, por consiguiente, acabó por predominar su aspecto "práctico". Especialmente importante fue el sentido educativo del krausismo, enderezado a la formación de la personalidad moral y a la unión de las agrupaciones humanas con vistas a la realización de los fines morales supremos, a la tendencia hacia la unidad suprema representada por la divinidad. La idea krausista de la Humanidad como unión de la Naturaleza y del Espíritu es especialmente subrayada por Sanz del Río como la fuente que hace posible la visión de la Humanidad racional unida en la raíz común del Bien. El órgano principal de esta visión es la filosofía que, al afirmar la personalidad del hombre y al hacerle consciente de su propia actividad, le permite pasar a través de todas las circunstancias externas hacia la racionalidad pura, que es simultáneamente libertad y ley.

El pensamiento de Sanz del Río fue proseguido y divulgado por numerosos discípulos, que trabajaron dentro de su espíritu sin sumisión estricta a los principios filosóficos. El más significado de ellos ha sido Francisco Giner de los Ríos (VÉASE), quien prolongó la influencia krausista y la transformó en una filosofía de la personalidad.

Obras: *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de K. Ch. F. Krause, 1849.* — *Discurso inaugural del curso de 1857-1858.* — *La cuestión de la filosofía novísima, 1860* (tesis de doctorado). — *Lecciones sobre el sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte: Analítica, 1860* (fragmento publicado en el vol. IX de la "Biblioteca Económica Filosófica" con el título de "El idealismo absoluto"). — *Íd., íd., Segunda parte: Sintética* (hasta ahora inédita; publicación próxima del texto, con notas, por Julián Marías). — *El Ideal de la Humanidad, 2ª ed., 1904* (refundición completa de la obra del mismo título de Krause). — *Análisis del pensamiento racional* (editado por J. Caso con notas tomadas del curso 1862-1863 y del curso de 1867). — *Antología y comentarios por Gervasio Manrique, Sanz del Río, 1935.* — Véanse las obras de P. Jobit y J. López Morillas mencionadas en Krausismo (el vol. II de Jobit con cartas inéditas de Sanz del Río).

SARTRE (JEAN-PAUL) nació (1905) en París. Estudió en la "École Normale Supérieure", recibiendo en 1929 la "agrégation" de filosofía. De 1931 a 1933 fue profesor en el Liceo de Le Havre. Después de estudiar en Berlín la fenomenología y Heidegger, enseñó filosofía (1934-1939) en los Liceos de Le Havre, Laon y Neuilly-sur-Seine. De 1940 a 1941 estuvo prisionero de los alemanes; al ser liberado, volvió a profesar en el Liceo de Neuilly y luego en el "Liceo Condorcet" de París, hasta 1945, cuando fundó *Les Temps Modernes* y se consagró por entero a la actividad literaria.

Sartre es o, mejor, fue (véase *ad finem*) el principal representante del llamado existencialismo (VÉASE) francés, o por lo menos de una de las más influyentes direcciones del mismo. A su formación y desarrollo ha contribuido Sartre no solamente por medio de obras de carácter filosófico, sino también por medio de ensayos, novelas, narraciones y obras teatrales. Algunos de sus puntos de partida se hallan en la fenomenología de Husserl; otros, en Heidegger; otros, en la reacción contra la tradición racionalista y "asimilacionista" francesa (de Descartes a Brunschwig, Lalande y Meyerson); otras, en diversos autores, corrientes y experiencias. La yuxtaposición de estos elementos no es suficiente, empero, para formar la unidad del pensamiento de Sartre. Tal

unidad procede de un núcleo de intuiciones originarias auxiliadas por un peculiar estilo a la vez analítico y dialéctico. Aunque nos referiremos principalmente en este artículo a la ontología fenomenológica desarrollada por el autor en su obra sobre el ser y la nada, hay que tener en cuenta que ésta se halla completada por otros trabajos y, además, preformada en varios escritos primeros. Sucede esto especialmente en las obras sobre la fenomenología de la imagen (v.) y de lo imaginario. La eliminación de la concepción "cosista" de las imágenes es posible, en efecto, según Sartre, porque se admite el carácter intencional (V. INTENCIÓN) de la conciencia (v.), la cual se proyecta no solamente sobre lo presente, sino también sobre lo ausente. De este modo la conciencia no es concebida como un reflejo o un efecto de una causa identificada con una cosa: es "algo" que resulta patente tan pronto como subrayamos su esencial libertad, que no es ni un desvío ocasional de la relación causal ni tampoco el resultado de una afirmación metafísica arbitraria.

Sartre rechaza, por lo pronto, los numerosos dualismos modernos, entre los cuales destacan el de la potencia y el acto, y el de la esencia y la apariencia. Frente a ellos hay que reconocer, según nuestro autor, que cuanto es, es en acto, y que la apariencia no esconde, sino que revela la esencia; más aun, es la esencia. Pero que la apariencia tenga su ser propio significa que tiene un ser; hay, pues, el ser del fenómeno no menos que el fenómeno del ser. El examen de este último nos lleva a una concepción fundamental que, como se ha advertido a veces, resuelve los dualismos tradicionales en un nuevo dualismo que el autor se esfuerza, no siempre con éxito, por evitar. Se trata de la distinción entre el ser en sí o el En-sí (*En-soi*) y el ser para sí o el Para-sí (*Pour-soi*). La distinción es de índole ontológica, pero de una ontología fenomenológica. El En-sí carece de toda relación; es una masa indiferenciada, una entidad opaca y compacta en la cual no puede haber fisuras. El En-sí es, en suma, "lo que es". Pero el En-sí no es todo el ser. Hay otro ser, el Para-sí, del cual no puede decirse, empero, propiamente que es lo que es. El Para-sí

SAR

es enteramente relación y surge como resultado de la aniquilación (o anonadamiento) de lo real producido por la conciencia. Por eso el Para-sí es lo que no es; surge como libertad y evasión de la conciencia con respecto a lo que es. El Para-sí es, pues, nada (v.). Pero decir "es nada" es decir a la vez poco y demasiado. No puede decirse, en efecto, que la nada es, ni siquiera que la nada anonada, sino que la nada "es anonadada". Esta nada nos muestra, por lo demás, "algo": la presencia de un "ser" por medio del cual la nada se aboca a las cosas. Es el ser de la conciencia humana. Su "nadidad" permite comprender su esencial libertad, el hecho de que no pueda decirse que el hombre es libre, sino que su ser es "ser libre". Advértase, con todo, que con esto no se rescuita el antiguo dualismo entre el espíritu y las cosas. La conciencia no es una entidad "espiritual", sino una intencionalidad que no es nada "en sí" misma, pero que tiene que habérselas con el mundo (v.) en el cual está y que se expresa en un cuerpo, esto es, en una facticidad. El "ser en el mundo" no es un estar de una cosa en otras, sino un carácter constitutivo de la existencia humana.

Varias consecuencias se derivan de ello. Una es capital: es la esencial mala fe de la conciencia. La constitución del Para-sí no permite, en efecto, decir que lo que este Para-sí hace equivale a su ser: tal identificación es obra de la mala fe. Pero tampoco permite decir que lo que es equivale a su trascendencia (v.), pues ello equivaldría a negar completamente su facticidad: tal identificación es, pues, también obra de la mala fe. Ahora bien, esta mala fe aparece desde el instante en que la conciencia se expresa y en que se revela el carácter dialéctico de la intencionalidad. Convengamos, así, en que el Para-sí es lo que no es. Pero precisemos que esta negación no equivale a la negación de las estructuras del Para-sí. Estas estructuras son varias: la presencia del Para-sí ante sí mismo, que no es coincidencia consigo mismo, sino "equilibrio entre la identidad como cohesión absoluta y la unidad como síntesis de una multiplicidad" (lo cual hace de tal presencia algo enteramente distinto de la plenitud del ser); la facticidad

SAR

en tanto que estar en el mundo en cierta situación; el ser y no ser a la vez sus propias posibilidades. Algunas de las estructuras son negativas; otras, en cambio, positivas. Estas últimas se revelan sobre todo por medio de una fenomenología de las tres dimensiones temporales (pasado, presente, futuro) y de los éxtasis (v.) de la temporalidad, ya analizados por Heidegger, pero retomados por Sartre con el fin de mostrar que el tiempo de la conciencia en tanto que realidad humana que se temporaliza como totalidad es "la propia nada que se desliza en una totalidad como fermento destotalizador", y con el fin de manifestar todas las consecuencias de concebir la realidad humana como una temporalización de la temporalidad originaria. Pero la fenomenología de la temporalidad es insuficiente. Es menester comprenderla dentro del marco de un análisis de la trascendencia del Para-sí. Uno de los elementos de esta última es el conocimiento. Para entenderlo y saber cómo el Para-sí puede abocarse cognoscitivamente al mundo hay que tener presente que si el Para-sí de la conciencia es una *falta* de ser, no es una falta de *ser*. De lo contrario resultaría ininteligible cómo el Para-sí es capaz de deslizarse en el En-sí y otorgarle lo que éste en cuanto puro hecho no tiene: significación. En ello consiste esencialmente el conocimiento, el cual no es reflejo de la realidad (como sostiene el realista) ni construcción de la realidad (como mantiene el idealista extremo), ni menos aun identificación del sujeto y del objeto por medio de una realidad a través de la cual se ven las cosas: Dios. Dios o cualquier Absoluto de su tipo es para Sartre una entidad contradictoria: es la contradicción que revela la afirmación conjunta del En-sí y el Para-sí o la construcción de una imposible síntesis de ambos. Tal síntesis no es para Sartre sino el Para-sí que se ha petrificado en el En-sí.

El motivo de la trascendencia apunta a uno de los aspectos del pensamiento de Sartre más acabadamente desarrollados por él: la fenomenología del Otro y del ser para otro o Para-otro (*pour autrui*). El aislamiento del Para-sí podría dar origen a un solipsismo. Mas éste no es sino la transposición al Para-sí de las categorías que corresponden al

SAR

En-sí. Cuando sometemos la existencia del otro a un análisis ontológico-fenomenológico descubrimos que el solipsismo opera, en efecto, sólo con "cosas". Eludida esta dificultad podemos concebir la inclusión del otro en mí y, en general, la interrelación entre sujetos como interrelación entre diversos proyectos. Dentro de las consecuencias del examen de esta interrelación se hallan las "objetivaciones" que se producen en el curso de varias formas de relación: la mirada, el amor, el odio, la indiferencia, la comunicación lingüística. Se trata de relaciones que permiten comprender por qué y cómo un sujeto se convierte en objeto para los proyectos del otro. Fundamental es a este respecto el papel desempeñado por el cuerpo (v.) como un objeto o medio a que nos hemos referido en el correspondiente artículo. Ahora bien, la objetivación de un sujeto por otro sujeto no convierte al primero en objeto para sí, sino sólo para el otro. En supuestos análogos se basa la fenomenología sartriana del "nosotros". Ahora bien, todos estos análisis tienen por finalidad hacer comprender la estructura esencial y fundamental del Para-sí y en particular el hecho de su necesaria libertad (v.). Pues, en efecto, toda "realidad" se organiza en torno al proyecto del ser en el mundo de un Para-sí, proyecto que marca la dirección o sentido de los "hechos" que acontecen en él. Aquí se halla, según Sartre, la solución de las dificultades que habían obsesionado al pensamiento tradicional y que habían obligado a algunos autores a concluir que hay un abismo entre el ser y el hacer. Tal abismo se desvanece cuando el ser y el hacer se dan en un Para-sí. La tarea de lo que Sartre llama el psicoanálisis (v.) existencial consiste justamente en hacer ver que sólo un análisis y dialéctica concretos de los proyectos puede descifrar los comportamientos empíricos del hombre, concebido como totalidad y, por lo tanto, como una realidad en la cual cada uno de sus actos (no sólo la muerte o ciertas situaciones límites) es cifra de su ser. En el curso de este psicoanálisis existencial se hace patente la estructura de la elección propia del ser humano y el hecho de que cada realidad humana sea "a la vez proyecto directo de metamorfosear su

propio Para-sí en un En-sí-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí bajo las especies de una cualidad fundamental". Observemos, empero, que este proyecto termina inevitablemente en el fracaso. El hombre es una pasión, pero una pasión inútil. Pues al hombre le sucede lo mismo que a Dios, mas por razones inversas. Como Sartre declara en varias de sus obras teatrales (por ejemplo, *Les mouches*, *Le diable et le bon Dieu*), el hombre y Dios están igualmente solos y su angustia es parecida; cada uno no tiene más que su propia vida, de modo que el hombre llega a matar a Dios para que no le separe de los hombres. El hombre es, en suma, su propio fundamento, pero no en el sentido en que Dios lo sería si existiese de acuerdo con las filosofías y las religiones tradicionales. La pasión del hombre, dice Sartre, es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que nazca Dios.

La ontología de Sartre no puede, según su autor, dar lugar a prescripciones morales. Pero puede dejar entrever lo que será una ética que considere el hecho de la realidad humana en situación. Esta ética ha sido anticipada por Sartre en obras literarias y presentada en parte en su análisis de la vida y la obra de Jean Genét. Sartre se ha ocupado al respecto principalmente del problema del mal, polemizando contra las teorías tradicionales que hacen del bien el ser y del mal el no ser o que los separa en sentido maniqueísta haciendo del mal el ser del no ser y el no ser del ser. El mal no puede ser, según nuestro autor, simplemente lo que hace el otro (como cree el "hombre honrado"). Pues aunque en su principio el mal es un mal-objeto y representa la parte negativa de nuestra libertad, ello expresa únicamente la peculiar dialéctica del mal y del hombre malo, el cual no puede ser, pero tampoco puede no ser. La dialéctica del mal es, así, análoga a la dialéctica de ese "no ser" consciente que es la conciencia. Lo más explícito de Sartre sobre este punto es su tesis de que una moral verdadera es "una totalidad concreta que realiza la síntesis del bien y del mal": el bien sin mal, dice Sartre, es el ser parmenídeo, esto es, la muerte; el

mal sin bien, es el no ser puro. Se trata de una síntesis objetiva "a la cual corresponde como síntesis subjetiva la recuperación de la libertad negativa y de su integración en la libertad absoluta o libertad propiamente dicha". Sartre advierte que con ello no pretende ir, en un sentido nietzscheano, "más allá del bien y del mal". Lo que debe hacerse es no separar abstractamente los dos conceptos aun cuando se reconozca la imposibilidad de la mencionada síntesis en una situación histórica concreta. La moral es a la vez inevitable e imposible. Es inevitable, porque una inmoralidad sistemática no hace sino enmascarar una afirmación última del bien. Es imposible, porque solamente dentro del clima de la imposibilidad puede darse cualquier norma moral.

Lo mismo que se habla de un "primer Heidegger" y de un "último Heidegger" o de un "primer Wittgenstein" y de un "último Wittgenstein", puede hablarse de un "primer Sartre" y de un "último Sartre" — a menos que en este caso el "último Sartre" sea, en rigor, el "penúltimo Sartre". Este "último Sartre" es el "Sartre marxista" de la *Critique de la raison dialectique* y de algunos escritos que precedieron a la publicación de la *Critique*, la cual todavía no está terminada. Según Sartre, hay que distinguir entre "filosofía" e "ideología" (VEASE). Ahora bien, mientras el existencialismo es una ideología, el marxismo es una filosofía. Más todavía: es "la totalización del Saber contemporáneo", porque refleja la *praxis* que la ha engendrado. El marxismo es para Sartre la filosofía no superable de nuestro tiempo; es "el clima de nuestras ideas, el medio en el cual éstas se nutren, el verdadero movimiento de lo que Hegel llamaba espíritu objetivo". "Tras la muerte del pensamiento burgués", el marxismo es por sí solo "la cultura, pues es lo único que permite comprender los hombres, las obras y los acontecimientos". No se trata del "marxismo oficial", aun cuando no se trata tampoco de una "superación del marxismo", ya que, según Sartre, no es necesario superar al marxismo; éste se supera a sí mismo. No se trata tampoco de un "revisionismo", pues no es menester "revisar" una filosofía que se adapta ella misma al movimiento de la so-

ciudad. En todo caso, no se trata de un materialismo dialéctico a secas. Sartre pone de relieve que el materialismo dialéctico no puede, o cuando menos, no ha podido dar cuenta de la ciencia, que sigue permaneciendo en el estadio positivista. Pero no se da cuenta de la ciencia tratando de forzarla o de colocar en su base supuestos que no explican nada del modo como concretamente se produce el pensamiento científico. Se podría concluir que se trata de un materialismo histórico, distinto del materialismo dialéctico, pero Sartre indica que no se puede tampoco establecer una separación entre dos campos del saber; el marxismo, si es algo, es intento de "totalización". Esta "totalización" es la que ensaya Sartre, incorporando a ella la antropología filosófica existencialista. Por este motivo se ha dicho que el marxismo de Sartre es o un marxismo existencialista o un existencialismo marxista, pero debe tenerse en cuenta que, a su modo de ver, no se pueden colocar estas dos "filosofías" lado por lado por la razón de que una de ellas, el existencialismo, por valiosa que sea, no es, según apuntamos, una filosofía, sino una "ideología".

En otros artículos de la presente obra nos hemos referido a algunos puntos del "último pensamiento" de Sartre; por ejemplo, en RAZÓN (TIPOS DE) hemos tocado la cuestión de la concepción sartriana de la dialéctica crítica contra la dialéctica dogmática. Recordaremos aquí sólo que para Sartre la razón dialéctica es primaria, porque ella misma se funda dialécticamente — aunque por el momento no se encuentre sino "la experiencia apodíctica en el mundo concreto de la Historia" y no, o no todavía, la experiencia (o los resultados) de las ciencias naturales positivas. Recordaremos asimismo que la dialéctica en cuestión es "actividad totalizadora". A base de ella pueden establecerse las diversas categorías de que trata Sartre a través de un análisis de la necesidad material: la *praxis* individual, que es ya dialéctica; las relaciones humanas; el grupo; la historia, etc. No es este el lugar de dar cuenta de los análisis más concretos de Sartre, que son de naturaleza sociológica, bien que expresados en un lenguaje filosófico — y en la mayor parte de los casos en su anterior "lenguaje existencialista". Diremos únicamente que,

SAR

desde el punto de vista filosófico, lo que interesa en el "último Sartre" es el modo como da cuenta de la necesidad marxista por medio de la libertad existencialista — y el modo también como da cuenta de las relaciones materiales de producción por medio de una nueva versión del "proyecto" existencial. Todo ello no significa que se trate aquí de un existencialismo teñido de marxismo, ya que el existencialismo está simplemente "enclavado" en el marxismo. Significa sólo que si el "Saber" es marxista, el "lenguaje del Saber" puede muy bien ser existencialista. Por lo demás, al decir que el marxismo es la filosofía no superable de nuestro tiempo, Sartre no hace de ella una "filosofía eterna"; en rigor, el marxismo tendrá que ser superado cuando "exista para todos un margen de libertad real más allá de la producción de la vida". En su lugar se instalará "una filosofía de la libertad" — para concebir la cual no poseemos ninguna experiencia concreta.

Obras y ensayos filosóficos: "La transcendence de l'Ego", *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), 85-123. — *L'Imagination*, 1936. — *Essai d'une théorie des émotions*, 1939 (trad. esp.: *Esbozo de una teoría de las emociones*, 1959). — *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940 (trad. esp.: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1948). — *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada*, 1950). — *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946 (trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, 1947). — *Baudelaire*, 1947 (trad. esp., 1950). — *Situations*, I, 1947; II, 1947; III, 1949; IV, 1964 (trad. esp.: I. *El hombre y las cosas*, 1960; II. *¿Qué es la literatura?*, 1958; III. *La ciudad del silencio*, 1960). — *Saint Genêt, comédien et martyr*, 1952. — *Ouragan sur le sucre*, 1960 (trad. esp.: *Huracán sobre el azúcar*, 1960). — *Critique de la raison dialectique (precede de Questions de méthode)*. I. *Théorie des ensembles pratiques*, 1960 ["Questions de méthode. I. Existencialismo y marxisme" había aparecido ya en *Les Temps Modernes*, 12e année, Nos. 139 y 140 (1957), 338-417, 658-98. En la misma revista han aparecido también varios ensayos de Sartre, algunos como el citado anteriormente, incorporados en libros sistemáticos; otros que permanecen sin recoger; así, "Le fantôme de Staline", *Les Temps Modernes*, 12e année, Nos. 129-130-131 (1957), 577-696

SAR

(trad. esp.: *El fantasma de Stalin*, 1958]). — *Les mots*, 1963 [autobiografía; su infancia]. — Mencionamos también la colaboración de Sartre en el volumen *Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962, págs. 1-26 y 81-83 [otros colaboradores del volumen: Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel] (trad. esp.: *Marxismo y existencialismo*, 1963).

Teatro: *Les Mouches* (1943); *Huis clos* (1944); *Morts sans sépulture* (1946); *La putain respectueuse* (1946); *Les mains sales* (1948); *Le diable et le bon Dieu* (1951); *Nekrassov* (1955); *Les séquestrés d'Altona* (1960). De todos ellos hay trad. esp.

Narraciones y novelas: *La Nausee* (1938); *Le mur* (1939); *Les Chemins de la liberté*. I. *L'âge de raison* (1945); II. *Le cursis* (1945); III. *La mort dans l'âme* (1949). De todas hay trad. esp. De *Les Chemins de la liberté* IV aparecieron fragmentos en *Les Temps Modernes* (Noviembre-Diciembre 1949).

Sobre Sartre, además de bibliografía en EXISTENCIALISMO, véase: R. Campbell, *J.-P. S. ou une littérature philosophique*, 1945 (trad. esp.: *J.-P. S. o una literatura filosófica*, 1949).

— R. Troisfontaines, *Exposé et critique de l'Être et le Néant*, 1945 (trad. esp.: *El existencialismo de J.-P. S.*, 1950). — A. J. Ayer, "Novelist-Philosophers: J.-P. S.", *Horizon*, XII (1945), 12-26, 101-10. — Gonzague Truc, *De J.-P. S. à Louis Lavelle*, 1946. — F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de S.*, 1947 [con prólogo de S.]. — Íd., íd., *Sartre paf lui-même*, 1955. — A. de Wahlen, "J.-P. S. L'Être et le Néant", *Erasmus*, I (1947), 521-47. — Íd., íd., "L'existencialismo de S., est-il un humanisme?", *Revue philosophique de Louvain*, XLIV (1946), 291-300. — Íd., íd., "Heidegger et S.", *Deucalion*, 1 (1946), 13-37. — Mac Beigbeder, *L'homme S. Essai de dévoilement pré-existential ou la clé du sartrisme*, 1947.

— R. Jolyet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. S.*, 1948 (trad. esp.: *Las doctrinas existencialistas desde K. a J.-P. S.*, 1950). — G. Varet, *L'ontologie de S.*, 1948. — V. Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de J. P. S.*, 1948. — Íd., íd., *La existencia humana y sus filósofos*, 1953. — M. Stefanini, *La libertà esistenziale in J. P. S.*, 1949. — E. Frutos, *El humanismo y la moral de J. P. S. (Crítica)*, 1949. — I. Quiles, S. J., *J. P. S. El existencialismo del absurdo*, 1949. — Íd., íd., *S. y su existencialismo*, 1952. — B. Pruche, *L'homme de S.*, 1949. — H.

SAV

Paissac, *Le Dieu de S.*, 1950. — P. J. R. Dempsey, O. F. M., *The Psychology of S.*, 1950. — M. Natanson, *A Critique of J. P. Sartre's Ontology*, 1951. — A. Stern, *La filosofía de S. y el psicoanálisis existencialista*, 1951, 2ª ed., 1962. — H. H. Holz, I. P. S. *Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, 1951. — F. Gentiloni Silverj, *J. P. S. contro la speranza*, 1952. — R. M. Albérés, *J. P. S.*, 1953 (trad. esp., 1954). — R. Carette, *S. et la philosophie du possible*, 1953. — W. Desan, *The Tragic Finale*, 1954, ed. rev., 1960. — I. Murdoch, *Sartre, Romantic Rationalist*, 1953 (trad. esp.: S., 1957). — R. J. Champigny, *Stages on Sartre's Way, 1938-1952*, 1959. — Filiberto Fautitano, *L'Essere e il Nulla di J.-P. S.*, 1959. — Norman N. Greene, *J.-P. S.; the Existentialist Ethic*, 1960. — Philip Tody, *J.-P. S.: A Literary and Political Study*, 1961. — F. Jameson: *S.: The Origins of a Style*, 1961. — Jacques Salvan, *To Be and Not To be: An Analysis of J.-P. Sartre's Ontology*, 1962. — J. Guicharnaud, C.-E. Magny, H. Peyre et al, *S. A Collection of Critical Essays*, 1962, ed. Edith Kern. — Roberto Figuerelli, *J.-P. S. Do ateísmo ao anti-teísmo*, s/f. (1962) [monog.]. — Klaus Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik: eine Untersuchung zu "L'Être et le Néant"*, 1963.

SAULCHOIR (ESCUELA DEL). Véase LE SAULCHOIR.

SAUTRANTIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

SAVONAROLA (GIROLAMO) (1452-1498) nació en Ferrara e ingresó, en 1474, en el Orden de los Predicadores. No nos interesa aquí la agitada vida de Savonarola como predicador y reformador religioso que lo llevó a ser condenado a muerte, y ejecutado, por herejía y enseñanzas sediciosas. Destacaremos aquí únicamente que las enseñanzas, predicaciones y escritos de Savonarola estuvieron influidos primero por lo que era ya en su tiempo la tradición filosófica dominicana, es decir, el pensamiento aristotélico-albertino y aristotélico-tomista, y luego por elementos platónicos procedentes de la Academia Florentina (VÉASE) y especialmente de Marsilio Ficino, así como por ciertas ideas procedentes de la tradición agustiniano-bonaventuriana, en particular por la idea de "los grados de la vida espiritual". Todo ello parece hacer de la filosofía de Savonarola un pensamiento fundamentalmente ecléctico, pero

debe tenerse en cuenta que los elementos filosóficos en Savonarola están subordinados a temas proféticos y escatológicos. Lo que interesaba a Savonarola era la reforma —reforma de la fe y de las costumbres (tanto individuales como sociales y "políticas")—; la filosofía y, en general, el saber estaba destinado, a su entender, a educar al individuo y a la sociedad para lo que concebía una vida más perfecta y más cercana a Dios.

Entre los escritos de S. mencionamos: *De contemptu mundi. — Opus perutile de divisione, ordine, utilitate omnium scientiarum. — De simplicitate vitae christianae. — Compendium totius philosophiae. — Compendium logices. — Trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze. — Triumphus Crucis.* — Ediciones de obras: 6 vols., 1633-1640. — *Opere inedite*, 1835. — Sermones y otros escritos: *Prediche e scritti di G. S.*, 1930, ed. M. Ferrara. — Ed. crítica del *Triumphus Crucis*, 1961, ed. M. Ferrara. — Notas autógrafas de G. S. a la Biblia: *la Bibbia Savonaroliana*, 1961, ed. M. Ferrara.

Véase P. Villari, *La storia di G. S. e dei suoi tempi*, 2 vols., 1859-1861, 4ª ed., 1930. — M. Glossner, *S. als Apologet und Philosoph, philosophiegeschichtliche Studie*, 1898. — R. Rüdolfi, *Studi Savonaroliani*, 1935. — Íd., íd., *Vita di G. S.*, 2 vols., 1952. — J. O'Connor, *l. S.*, 1946. — M. Ferrara, *S.*, 2 vols., 1952 [con bibliografía]. — Georges Mounin, *S.*, 1960. — Pierre van Paassen, *A Crown of Fire. The Life and Times of G. S.*, 1960.

SCHEFFLER (JOHANN). Véase SILESTO (ANGELO).

SCHELER (MAX) (1874-1928) nació en Munich. Estudió en la Universidad de Jena, con R. Eucken y Otto Liebmann, "habilitándose" en 1901. Interesado en la fenomenología husserliana, se trasladó a Munich, formando parte del "Círculo" muniquense (véase MUNICH [CÍRCULO DE]). De Munich pasó a Göttinga y, después de la guerra, en 1919, a Colonia, donde fue profesor titular hasta su traslado, el año de su muerte, a Frankfurt a.M.

El pensamiento de Scheler ha pasado por diversas fases, incluyendo la "fase católica" y personalista, y la tendencia, hacia el final de su vida, a un cierto "panteísmo", pero en todas sus fases adoptó —y transformó— el método fenomenológico, siendo considerado como uno de los más eminentes

discípulos de Husserl y a la vez como siguiendo por rutas muy distintas de las propiamente husserlianas. Abierto a muchas corrientes y alerta a los trabajos científicos (principalmente biológicos) y de todas las ciencias "sociales", Scheler trató muchos temas, pero se destacó principalmente en sus trabajos de teoría de los valores, sociología del saber, filosofía de la religión y de la cultura y antropología filosófica. Su interpretación y aplicación de la fenomenología no fue siempre aceptada por Husserl, el cual vio en el pensamiento de Scheler una desviación de la fenomenología pura. El pensamiento de Scheler, de carácter polémico en gran parte, no se limita, en efecto, a una descripción de las esencias puras tal como son dadas a la intuición esencial, sino que, insatisfecho con las exigencias de cautela excesiva, se aplica decididamente a la solución de los problemas que surgen a cada paso en el análisis fenomenológico. Prescindiendo momentáneamente del afán sistemático de su última época en que, esforzándose por dar unidad formal a la ciertamente aparente dispersión de su pensamiento tendió a la constitución definitiva de una metafísica que apoyara sus intuiciones y descubrimientos, las contribuciones más importantes de Scheler se cifran en su teoría de los valores, en la filosofía de los sentimientos basada en una fenomenología general de los afectos, en la teoría del espíritu incluida de lleno en la antropología filosófica, en la sociología del saber como parte integrante de una sociología de la cultura y, finalmente, en la filosofía religiosa, enlazada con una metafísica en donde es solucionado el problema de lo real por medio de un realismo volitivo ya entrevisto y formulado por Dilthey. Las influencias recibidas por Scheler, que no se limitan, desde luego, a Eucken y a la fenomenología, pueden comprenderse en función de un pensamiento que pretende seguir una línea jalonada por las figuras de San Agustín, Pascal y Nietzsche y al cual no es ajena la filosofía de la vida, tal como ha sido representada y defendida especialmente por Henri Bergson. Scheler encuentra la confirmación de dicha línea del pensamiento filosófico en los resultados obtenidos en el curso de sus descripciones fenomenológicas, muchas de ellas dirigidas al

examen de la intencionalidad emocional. Su teoría de los valores es un ejemplo característico de esta fecundidad de la fenomenología, que Scheler consideró había quedado injustificadamente limitada a la descripción de la intencionalidad intelectual y, como hizo Husserl en su última época, a la exploración de la conciencia. Scheler ha distinguido su fenomenología de la de Husserl, manifestando que mientras esta última se funda en contenidos sensoriales, la suya propia se halla situada más allá de tales contenidos, los cuales se propone "fundar". La fenomenología de Scheler describe hechos puros (véase HECHO), hechos fenomenológicos y las relaciones esenciales que se hallan en la base de todas las ciencias.

De acuerdo con Scheler, existen contenidos intencionales que, aunque no susceptibles de referencia a un acto significativo (véase FENOMENOLOGÍA), no son por ello menos evidentes, es decir, no dejan de ser objeto de una intuición esencial. Lo captado en estas intuiciones esenciales desvinculadas de una significación son, en rigor, esencias, pero esencias de tal índole que no puede predicarse de ellas ni la inteligibilidad racional ni el carácter lógico. Estas esencias, llamadas por Scheler *valores*, se ofrecen, por consiguiente, a la descripción fenomenológica con el mismo título de legitimidad que las esencias husserlianas y son, a su vez, como ellas, intemporales y absolutamente válidas. La filosofía de los valores, que había sido objeto de profundos atisbos en todos los filósofos preocupados por la vida emocional y que fue motivo de especial atención en el pensamiento de Brentano, de Lotze y de la escuela de Badén, recibe de este modo en Scheler una confirmación decisiva e ingresa en el terreno filosófico como uno de los problemas de mayor alcance. Sin embargo, aunque el descubrimiento del valor por Scheler y su arraigo en la intencionalidad emocional coincide con dichas anticipaciones, no permanece simplemente dentro de ellas. Por la exploración consecuente del reino de los valores se llega a una esfera que no solamente no puede confundirse con la del ser, sino que se destaca de la totalidad de los objetos por una peculiaridad irreductible. Sólo por esta peculiar condición que los

valores tienen en cuanto esencias captadas directamente en la intuición esencial de los contenidos no adscritos a significaciones puede el mundo del valor estar sometido a leyes que no son inferiores ni superiores a las leyes lógicas, sino sencillamente distintas. Los valores son en la teoría de Scheler esencias puras y, en calidad de tales, intemporales. Pero Scheler no se limita a dejar sentada esta intemporalidad y validez absoluta, sino que pretende relacionarla con la efectiva existencia del mundo en que los valores se descubren y realizan, del mundo del hombre y de la historia. La teoría scheleriana de los valores, desarrollada en gran parte al hilo de una crítica del formalismo apriorista de Kant, no desemboca, sin embargo, en una ética material de los bienes, en un empirismo semejante al de la filosofía inglesa del sentimiento moral. Scheler designa su punto de vista axiológico y ético como un "apriorismo moral material". Ello significa, en primer lugar, que los valores son, en cuanto esencias puras, elementos, *a priori* y también elementos materiales. La vinculación de lo *a priori* con lo material, ya realizada por Husserl en la esfera de la intencionalidad intelectual, es afirmada por Scheler en el terreno de la intuición emocional como un resultado directo de la descripción fenomenológica de los actos intencionales que tienen lugar en el tejido de las vivencias afectivas puras. Los resultados de esta síntesis de lo material con lo *a priori* en el campo emocional conducen a Scheler a un sistema de valores articulados jerárquicamente y en cuyo seno lo moral consiste justamente en la realización de un valor positivo sin sacrificio de los valores superiores, que culminan en los valores religiosos. En esta vinculación de lo moral con la realización del valor positivo radica precisamente la superación del relativismo de toda ética material y, al mismo tiempo, la confirmación de la esencial aprioridad de los valores. Los trabajos de Scheler concernientes a la fenomenología de los afectos como parte de una teoría general de las leyes de la vida emocional son, por otro lado, una confirmación de las intuiciones apuntadas; los análisis realizados en nombre del método fenomenológico, análisis en los cuales la fenomenolo-

gía es abandonada en muchas ocasiones por un método hermenéutico que rompe los moldes de la pura descripción, son, al lado de la axiología, una de las más importantes contribuciones de Scheler a un territorio en donde toda investigación se había subordinado casi siempre, excepto en los representantes de la "lógica del corazón", a las exigencias de la racionalidad.

Al lado de estas contribuciones y en relación con ellas, Scheler ha elaborado las bases de una antropología (VÉASE) filosófica que, en sus propias palabras, ha de servir de "puente entre las ciencias positivas y la metafísica" y cuyo resultado más importante ha sido hasta el momento la teoría scheleriana del espíritu (v.) concebido como personalidad. En oposición a toda concepción estática de la persona (v.) y en lucha contra la restricción de lo espiritual a la esfera psicofísica, Scheler concibe la persona como una entidad dinámica, como la unidad de sus actos y, en consecuencia, como algo que se halla fuera de toda reducción a lo material y aun a lo psíquico. Lo material y lo psíquico, en que se resuelve habitualmente el mundo humano, no es para Scheler suficiente si se pretende edificar una antropología filosófica que muestre con precisión el puesto del hombre en el cosmos y constituye, en cuanto teoría de los impulsos humanos y en cuanto teoría del espíritu humano, el fundamento de la sociología real y cultural. Las descripciones de Scheler concernientes a la personalidad, resumidas en una doctrina personalista que no equivale ni mucho menos a la identificación de la persona con una supuesta entidad universal trascendente, se resuelven en una reafirmación del "individualismo", pero de un individualismo de tal suerte que articula las diferentes individualidades personales en una jerarquía. El personalismo de Scheler está, pues, dirigido tanto contra el impersonalismo abstracto como contra el individualismo empírico que niega el carácter específico de la espiritualidad personal. La persona es el espíritu como unidad esencial, como centro de los actos superiores efectivos y posibles. La desvinculación entre el espíritu y el ser psicofísico no significa la separación absoluta de dos

entidades irreductibles, sino únicamente la colocación de ambas en una jerarquía, el hecho de que, arraigando ciertamente el espíritu en lo psíquico, éste no pueda aspirar a ser el territorio en que se desenvuelven los actos de la espiritualidad. Y es justamente en esta descripción e interpretación de la persona y del espíritu donde se halla la respuesta de Scheler al problema de la realización concreta de los valores y especialmente de los valores supremos, realización confiada a la actividad de la persona espiritual.

Valor y espíritu, unidad y centro dinámico, autonomía y jerarquía forman los hilos con los que teje Scheler una filosofía que, según se ha apuntado, se encamina directamente a una metafísica. Esta metafísica, sólo en parte bosquejada por Scheler, se relaciona íntimamente con los estudios sociológicos y con su filosofía de la religión. La sociología, que Scheler divide en cultural y real, y que "analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana desde el punto de vista de su determinación efectiva", lleva necesariamente en su seno no sólo una filosofía de la historia, sino también una metahistoria que se aplica preferentemente al estudio de la zona en donde se relacionan los factores reales con las determinaciones ideales. La ampliación del concepto de sociología va dirigida de modo inmediato a una demostración efectiva de la superación del relativismo historicista tanto como del apriorismo formalista. La superación del relativismo encuentra su demostración más patente en una investigación sociológica que, basada en la antropología filosófica, se propone ante todo estudiar en cada uno de los tipos humanos su participación a la vez parcial y absoluta en el orbe de la cultura. Y esta demostración es al propio tiempo el camino que prepara el acceso a una metafísica en donde encuentra su lugar y asiento la investigación de lo absoluto mismo. Este absoluto, que en el período católico de Scheler era simplemente identificado con la personalidad divina, encuentra en su última fase un campo de aplicación distinto, que parece aproximarse a la solución dada al problema por el idealismo romántico, y aun por cierta especie de idealismo panteísta. Solu-

ción que en modo alguno ha de confundirse con una mera identificación y que no abandona, ciertamente, ninguna de las intuiciones anteriores. Pero la metafísica de Scheler, en la que cabe incluir su teoría de lo real concebido como una resistencia (v.), y que, por lo tanto, se halla situada dentro del marco de un realismo metafísico volitivo, es sólo parcialmente un resultado natural de dichas intuiciones y parece ofrecer en parte considerable todos los caracteres de una forzada asimilación.

Scheler no formó propiamente una "escuela" ni siquiera, en el sentido riguroso del término, discípulos, aun cuando su filosofía ha ejercido una vasta influencia en el pensamiento contemporáneo. Entre los filósofos más directamente influidos por Scheler puede mencionarse a Paul Ludwig Landsberg (véase).

Obras: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, 1899 (Dis.) (*Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos*). — *Die transzendente und die psychologische Methode*, 1900 (*El método trascendental y el método psicológico*). — *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil*, 1912 (trad. esp.: *El resentimiento en la moral*, 1927). — *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1913-1910 (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*; también edición separada) (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942), 4ª ed. alemana revisada, 1954 (es la que figura en t. II de las *Ges. Werke*). — *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913; 2ª ed. con el título: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 (trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943). — *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915 (*El genio de la guerra y la guerra alemana*). — *Gesammelten Abhandlungen und Aufsätze (Ensayos y artículos)*, 2 vols., 1915; 2ª ed. con el título *Vom Umsturz der Werte (De la inversión de los valores)*, 2 vols., 1919. — *Krieg und Aufbau*, 1916 (*Guerra y reconstrucción*). — *Die Ursachen des Deutschen Hasses*, 1917 (*Las causas del odio a los alemanes*). — *Vom Ewigen im Menschen*, I, 1921 (trad. esp. de una parte de la obra, sobre fenomenología de la religión: *De lo eterno en el hombre*, 1940; trad. esp. de otras partes [más trabajos pro-

cedentes de otras obras]: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 1958). — *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*: I. *Moralia*, 1923; II. *Nation und Weltanschauung*, 1923; III. 1. *Confessionen*, 1924; III. 2. *Arbeits- und Bevölkerungsprobleme*, 1924 (*Escritos para la sociología y teoría de la concepción del mundo*; I. *Moralia*. II. *Nación y concepción del mundo*. III. 1. *Confesiones*. III. 2. *Problemas acerca de la población y del trabajo*). — *Probleme einer Soziologie des Wissens (en el tomo Versuche zu einer Soziologie des Wissens, ed. por Scheler, 1924)*; 2ª ed. alterada con el título: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 (trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935). — *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929). — *Mensch und Geschichte*, 1929 (trad. esp.: *La idea del hombre y la historia*, 1942). — *Philosophische Weltanschauung*, 1929 (*Concepción filosófica del mundo*; trad. esp. de parte de esta obra en el tomo: *El saber y la cultura*, 1934). — Edición de obras postumas: *Schriften aus dem Nachlass*, t. I, 1933 (trad. esp. de parte del tomo en: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934; trad. esp. de otras partes: *El santo, el genio, el héroe*, 1961. — Edición de obras reunidas: *Gesammelte Werke*, 13 vols., ed. Maria Scheler, 1954 y siguientes. — Bibliografía: Wilfrid Hartmann, *Max Scheler-Bibliographie*, 1963.

Véase H. Kerler, *M. Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung*, 1917. — M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*, 1923. — E. Przywara, *Religionsbegründung. M. Scheler - J. H. Newman*, 1923. — Joseph Geysler, *Max Schelers Phänomenologie der Religion nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, 1924. — P. H. Lennerz, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, 1924. — K. Weinberg, *The Phenomenological Method in Its Application in Max Scheler*, 1924. — D. Daniels, *Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin*, 1925 (Dis.). — F. Kreppel, *Die Religionsphilosophie Max Schelers*, 1926 (Dis.). — H. Hugelmann, *Schelers Persönlichkeitsidee*, 1927 (Dis.). — J. Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers*, 1931. — Alexander Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen-Wert-Person, Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer An-*

lage

, 1931. — G. Kränzlin, *Max Schelers phänomenologische Systematik*, 1934. — A. Bachus, *Einzel-mensch, Familie und Staat in der Philosophie Schelers*, 1936 (Dis.). — Karl Alpheus, *Kant und Scheler. Phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streitens zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers*, 1936 (Dis.). — S. Wilhelm, *Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers*, 1937 (Dis.). — G. N. Shuster, V. J. McGill, A. Schutz et al., arts. sobre M. S. en *Philosophy and Phenomenological Research*, II (1941-1942), 267-358. — Ph. Müller, *De la psychologie à l'antropologie à travers l'oeuvre de Max Scheler*, 1946. — Hans Nystedt, *M. Schelers, Religionsphilosophi*, 1947. — J. Nota, *Max Scheler. Een worstelen om het wezen van de mens*, 1947. — Johannes Hessen, *Max Scheler, Eine Kritische Einführung in seine Philosophie*, 1948. — E. Rothacker, *M. Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, 1949. — John M. Oesterreicher, "Max Scheler and the Faith", *The Thomist*, XIII (1950), 135-203. — G. Pedroli, *M. Scheler: dalla fenomenologia alla sociologia*, 1952. — E. Blessing, *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie M. Schelers*, 1954. — Bernhard Lorscheid, *M. Schelers Phänomenologie des Psychischen*, 1957 [*Abhandlungen zur Philosophie Psychologie und Pädagogik*, 11J. — Id., id., *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des leiblichen in Gegenüberstellung zur leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie*, 1962. — Alfred Schutz, "Max Scheler's Epistemology and Ethics", I, *The Review of Metaphysics*, XI (1957-1958), 304-14, 486-501. — Maurice Dupuy, *La philosophie de M. S. Son évolution et son unité*, 2 vols., 1959 (I: *La critique de l'homme moderne et la philosophie théorique*; II: *De l'éthique à la dernière philosophie*). — Id., id., *La philosophie de la religion chez M. S.*, 1959. — Karol Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach Maksa Schelera?* [con resumen en francés] (*¿Puede construirse la ética cristiana a partir de los principios de Max Scheler?*).

SHELL (HERMANN) (1850-1906) nació en Friburgo. En 1873 se ordenó sacerdote católico. De 1884 a 1888 fue "profesor extraordinario" y desde 1888 profesor titular de teología católica en Würzburgo. Schell fue uno de los principales representantes del llamado *Reformkatholizismus*, es-

trechamente relacionado con el modernismo (VÉASE) y combatido por la jerarquía católica, que consideró sus doctrinas no simplemente como una aspiración a conciliar el catolicismo con los resultados de la ciencia y de la filosofía modernas, sino como dogmáticamente heterodoxas. Schell sostenía que el catolicismo debe ser "principio de progreso", es decir, que debe procurar que el contenido de la fe no se oponga a las conquistas del espíritu moderno. Esta asimilación exige, por otro lado, según Schell, que dicho espíritu comprenda a su vez el hecho de que el catolicismo lleva en su tradición la más firme orientación para la solución de los problemas metafísicos. Schell defendía, al mismo tiempo, una conciliación del mecanicismo y de la teleología, considerando a ésta en el sentido de una construcción estructural de los elementos y no como la posibilidad de una intervención providencial dentro del proceso de los fenómenos naturales.

Obras: *Die Einheit des Seelenlebens flus den Prinzipien der Aristotelischen Philosophie entnommen*, 1890 (*La unidad de la vida anímica según ios principios de la filosofía aristotélica*). — *Katholische Dogmatik*, I, 1889; II, 1890 (*Dogmática católica*). — *Die göttliche Wahrheit des Christentums. I. Gott und Geist*, 1895 (*La verdad divina del cristianismo. Dios y Espíritu*). — *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, 1897 (*El catolicismo como principio de progreso*). — *Die neue Zeit und der alte Glaube*, 1898 (*El nuevo tiempo u la antigua fe*). — *Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis*, 1904 (*La creencia en Dios y el conocimiento científico-natural del mundo*). — *Kleinere Schriften (Escritos breves)*, editados en 1908. — Véase R. Stölzle, H. Schell, 1908. — T. Koch, *Die Erkenntnislehre H. Schells*, 1915 (Dis.). — A. Kálmán, *Die Ontologie bei H. Schell*, 1933 (Dis.). — P. Wacker, *Glaube und Wissen bei H. S. Christliches und modernes Denken in Begegnung*, 1961.

SHELLING (FRIEDRICH WILHELM JOSEPH) (1775-1854), nació en Leonberg (Würtemberg), y, después de estudiar teología en Tubinga con Hegel y Hölderlin y de haber ejercido como preceptor, profesó desde 1798 en la Universidad de Jena, donde se relacionó con el llamado "círculo romántico", siendo considerado como el filósofo del movimiento.

En 1803 se trasladó a Würzburgo y en 1806 a Munich. Tras un largo período de inhibición docente, volvió a profesar en Erlangen (1820) y luego en Munich (1827), donde permaneció hasta 1841, año en que fue llamado a Berlín por Federico Guillermo IV para combatir las consecuencias radicales del sistema de Hegel, sin que consiguiera alterar el curso que siguió durante la primera mitad del siglo XIX el hegelianismo.

La filosofía de Schelling representa, dentro de los grandes sistemas del idealismo alemán, el aspecto estético, al lado del volitivo y del racional que desarrollaron, respectivamente, Fichte y Hegel, llevando a sus últimas consecuencias el constructivismo romántico. Aunque su filosofía se halla ya preformada en lo esencial en la primera época, suelen distinguirse varias fases en su pensamiento. La mayor parte de los expositores de la filosofía de Schelling convienen en distinguir cinco fases. Entusiasmado primeramente con el sistema de Fichte, con quien acabó por romper toda relación personal, se propuso completarlo por cuanto, a su entender, resultaba insuficiente la consideración de la Naturaleza como mera resistencia opuesta a la actividad infinita del Yo absoluto. La Naturaleza es para Schelling, siguiendo ciertos descubrimientos químicos y biológicos de su tiempo, un organismo vivo más bien que una serie de relaciones mecánicas. Las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) y el tratado *Sobre el alma del mundo* (1798) suponen haber en la Naturaleza un principio vital que Schelling encuentra primero en el oxígeno y luego en la oposición de los elementos contrarios, tal como se manifiesta en los diversos fenómenos eléctricos y magnéticos; esta oposición hace posible un equilibrio en los cuerpos a la vez que les atribuye un principio de animación constante. Los principios establecidos en los dos escritos mencionados se convirtieron, sin embargo, bien pronto en la preparación de un sistema de filosofía natural menos afecto a un contenido concreto; la segunda filosofía de la Naturaleza de Schelling es, por influencia de la doctrina de la ciencia de Fichte, una filosofía formal. El *Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la Naturaleza* (1799) aplica

ya consecuentemente a ésta los caracteres generales que Fichte había descubierto en el Yo. La Naturaleza es, como el Yo, una aspiración infinita, una tendencia a la infinita dispersión contenida por una tendencia opuesta a la limitación. La Naturaleza entera queda explicada mediante un sistema dialéctico de oposiciones donde cada síntesis provoca una nueva contradicción. No se trata, por consiguiente, de un elemento pasivo y originariamente limitado, sino justamente del fundamento animado de una serie infinita de oposiciones. Sin embargo, el problema que plantea la misma actividad infinita del Yo condujo a Schelling inmediatamente a considerar la filosofía de la Naturaleza como una parte del idealismo trascendental, que debía comprender toda la filosofía. De ahí el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) destinado a exponer, en su parte teórica, el sucesivo autodespliegue de la conciencia absoluta en su relación con la dialéctica de la filosofía natural, y, en su parte práctica, el desarrollo de la conciencia en el curso de la historia, la cual es concebida ya, de un modo semejante a Hegel, como una revelación de lo Absoluto. Schelling introduce en su sistema del idealismo trascendental la filosofía del arte, que representa, hasta cierto punto, una unificación del sujeto y del objeto, del Espíritu y de la Naturaleza, que habían quedado como escindidos en la filosofía natural y en la filosofía del Espíritu, pues su correlación mutua no permitía explicar todavía el fundamento de su unión. La introducción de la filosofía del arte y la necesidad de unificar en una concepción más amplia y armónica las diferentes partes del sistema culminó, finalmente, en la fase más conocida del pensamiento de Schelling, en el sistema de la identidad, presentado en lo esencial en la *Exposición de mi sistema* (1801) y en el diálogo *Bruno o sobre el principio natural y divino de las cosas* (1802). Las contradicciones y oposiciones que quedaban como un residuo en el sistema del idealismo trascendental fueron resueltas con la noción de lo Absoluto, comprendido por medio de la intuición intelectual. Lo Absoluto es la completa indiferencia de sujeto y objeto, de Naturaleza y Espíritu; es la identidad de unos con-

trarios que, en el fondo, no ofrecen en su presencia real otra oposición que la de participar de modo diverso en lo Absoluto mismo. Lo Absoluto es lo absolutamente unitario e idéntico, lo que condiciona toda diferencia y lo que, al desarrollarse en una serie de potencias, permite llegar al punió donde, como en la Naturaleza, el objeto predomina sobre el sujeto o donde, como en el Espíritu, dicho predominio se efectúa en sentido inverso. Pero lo Absoluto no pierde, al manifestarse, nada de sí mismo; lo que caracteriza a cada una de las series de potencias de lo Absoluto es su directa participación en éste, su continua suspensión en el seno de su infinitud. No hay, por lo tanto, producción del sujeto por el objeto ni a la inversa; no hay paso de un estado a otro con independencia de lo Absoluto: todo lo condicionado tiene su fundamento inmediato y directo en lo incondicionado, en un Absoluto único, indiferente, idéntico. Por eso ni la Naturaleza ni el Espíritu tienen una manera de ser completamente peculiar a cada uno. Naturaleza y Espíritu son a la vez sujeto y objeto; en la primera se manifiesta siempre un principio vital que la hace salir de su pasividad; en el segundo se revela un principio natural que le impide ser un puro ser para sí mismo. La filosofía, como intuición intelectual de lo Absoluto, debe ofrecer el método de acceso a la Naturaleza y al Espíritu en su esencial identidad, porque conocer lo Absoluto es conocer la Naturaleza y el Espíritu, intuir la sucesión de sus respectivas potencias. Cada una de las potencias del Espíritu corresponde a cada una de las potencias de la Naturaleza. Pero la forma más perfecta de la intuición intelectual es la forma de la creación artística que permite el paso a lo infinito mediante su expresión en lo finito. El carácter romántico de la filosofía del arte de Schelling se muestra no sólo en su estimación por la obra genial del artista como una creación inconsciente y, a la vez, profundamente reflexiva, sino, sobre todo, porque en el arte llega a quedar anulada toda aparente oposición y se revela de la manera más pura y más completa la identidad de los contrarios en el seno de lo Absoluto. Así ocurre, por ejemplo, en el organismo viviente, cuyo aspecto objetivo

queda englobado en el aspecto subjetivo de su vitalidad; así ocurre también y muy especialmente en la creación artística, que hace de lo pasivo y de lo muerto lo que vive eternamente. Por eso el arte no es nada contrario a la Naturaleza ni nada igual a ella; en el arte se intuye lo Absoluto a sí mismo, porque el arte, como el universo creado por Dios, tiene asimismo algo de divino.

La fase final del pensamiento de Schelling, que él mismo ha caracterizado como "positiva", no es una negación del sistema de la identidad, sino un esfuerzo por insertarlo en una doctrina más amplia que pueda comprender también la religión. El panteísmo a que le había conducido la identificación del universo con lo Absoluto da paso a una concepción en la cual el mundo finito es considerado como algo separado de lo Absoluto, como algo que se ha desprendido de él en una caída en el pecado hecha posible por su libertad. Su *Filosofía y Religión* (1804) y su *Investigación sobre la esencia de la libertad humana* (1809) constituyen la expresión de este pensamiento fundamental, que se vincula íntimamente con la mística alemana y con las especulaciones del neoplatonismo. Al libertarse de lo Absoluto, lo finito cae en el pecado, pero desde aquel momento comienza su aspiración a reincorporarse a lo Absoluto, reincorporación que se efectúa a través del gran ciclo de la evolución natural y del proceso histórico. Sumergido lo inteligible en lo sensible, la filosofía tiene por misión narrar la gran epopeya de su paulatina elevación a la divinidad. De este modo se convierte la filosofía en explicación de una teofanía, y el universo en un auto-desarrollo o revelación de Dios. *Las edades del mundo* (1811) tienen que explicar justamente este autodespliegue, explicación que solamente se hace posible por medio de una filosofía de la mitología, que considera la mitología pagana, el cristianismo y una nueva mitología como los momentos necesarios en el retorno del universo a Dios a través de la historia. Dios mismo es concebido como la evolución de una oposición en la que al absoluto vacío de la nada se contraponen la plenitud del ser y en donde la síntesis se opera por la unión del ser y de la nada en la rea-

lidad divina. La especulación de Schelling, cada vez más próxima a la teosofía, procede en esta fase por tríadas que permiten explicar la evolución de Dios por sus potencias y, al mismo tiempo, la evolución del mundo por las potencias que, procedentes de las divinas, dan lugar sucesivamente a la Naturaleza, al Espíritu y al Alma universal. De este modo culmina el pensamiento de Schelling en una metafísica que no parece tener otra finalidad que la de sustituir la religión positiva y la filosofía de la razón por una religión espiritual.

El pensamiento de Schelling influyó considerablemente no sólo en los círculos románticos, sino en diversos sectores de la investigación natural. Como más o menos dependientes de Schelling se consideran Henrik Steffens (véase), Lorenz Oken (v.) y Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860: *Ahndungen einer allegemeine Geschichte des Lebens*, 3 vols., 1806-1821. — *Handbuch der Naturgeschichte*, 1813. — *Altes und neues aus dem Gebiete der infernen Seelenkunde*, 1816, 2ª ed., 5 vols., 1817-1844. — *Allgemeine Naturgeschichte*, 1826, nueva ed. con el título: *Geschichte der Natur*, 3 vols., 1835-1837. — *Die Geschichte der Seele*, 2 vols., 1830, 5ª ed., 1878, resumido en *Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde*, 1838, 2ª ed., 1842), que desarrolló una "simbólica del alma". También se halla relacionado con Schelling el filósofo Franz Xaver Baader (véase).

Entre los países donde la filosofía de Schelling ejerció considerable influencia, además de Alemania, se destaca Rusia. La llamada generación de 1820 (D. Velanski, discípulo del propio Schelling y de L. Oken; A. I. Galitch, partidario de Solger en la estética, y otros) fue grandemente influida por el pensador alemán, en quien los citados filósofos rusos veían a un "liberador" capaz de volver a ligar el mundo de la Naturaleza con el de la historia. Se ha discutido, sin embargo (A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIX siècle*, 1929, cap. III), la propiedad del término 'schellingismo' para caracterizar a dichos autores en vista del hecho de que, con la excepción de Velanski, todos ellos adoptaron con frecuencia posiciones

bastante distintas de las tomadas por Schelling o por Oken. De todos modos, cualquiera que sea la decisión tomada al respecto, no puede negarse que Schelling ejerció influencia considerable, cuando menos en los comienzos, inclusive en quienes terminaron por negar sus principales tesis. Al fin y al cabo, algo análogo ocurrió en Rusia con el hegelianismo: fue más un punto de partida que una "escuela", pero su influencia fue innegable.

Títulos originales y fechas de primeras ediciones de sus principales obras: *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum*, 1792 (Disertación de magister). — "Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt" (publicado en los *Memorabilien* de Paulus, Fragmento V, 1793). — *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore*, 1795 (Dis.). — *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1795. — *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795. — "Philosophische Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" (en el *Philosophisches Journal*, de F. J. Niethammer, 1796). — *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* (id., id., 1796 y 1797; reimpresso en los *Philosophische Schriften*, de 1809, con el título: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*). — *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, I, 1797. — *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, 1798 (en la edición de 1806 fue agregado al anterior, el escrito *Ueber die Verhältnisse des Idealen und Realen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*). — *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1797. — *Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder Ueber den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, 1799. — *System des transzendentalen Idealismus*, 1800. — "Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik" (en el *Zeitschrift für spekulative Physik*, ed. por Schelling, t. I, 1800). — "Darstellung meines Systems" (id. id., t. II, 1801). — *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*, 1802. — "Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" (*Zeit-*

schrift, etc., t. II, 1801). — "Fernerre. Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" (*Neue Zeitschrift für spekulative Philosophie*, tomo único, 1802). — "Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" (aparecido anónimamente en el *Kritisches Journal der Philosophie*, 1802-1803, ed. por Schelling y Hegel). — *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803. — *Philosophie und Religion*, 1804. — *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersten*, 1806. — *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*, 1807, recogido en los mencionados *Philosophische Schriften*, 1809. — "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (en los *Philosophische Schriften*, 1809). — *Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlichen täuschenden Lüge redenden Atheismus*, 1812. — *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, 1815. — *Vorrede zu Hubert Beckers Uebersetzung einer Schrift Victor Cousins*, 1884 (este prólogo a una trad. alemana de V. Cousin es muy significativo, como lo reconoció Meyerson, para la filosofía de Schelling y, en general, del idealismo alemán). — *Erste Vorlesung in Berlin*, 1841. — Las obras postumas, incluyendo el escrito sobre el origen del lenguaje, la Introducción a la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación — importante para el conocimiento de la última fase de la "filosofía positiva", expuesta en las lecciones de Berlín —, han sido publicadas en la edición de obras completas a cargo de su hijo, K. F. A. Schelling (sobre todo en la Parte II): *Sämtliche Werke*, Parte I, 10 vols., 1856-1861; Parte II, 4 vols., 1856-1858. Nueva ed. según la "Originalausgabe" reordenada por Manfred Schröter, 13 vols. (6 vols. principales y 7 secundarios), 1956-1962. Edición de las lecciones de Munich: *Schellings Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neuen Philosophie und Darstellung des Empirismus*, 1902, reed. H. Fuhrmans, 4 vols., 1962. — *Briefe und Dokumente*, ed. H. Fuhrmans, 3 vols., 1962 y sigs. — Edición de obras seleccionadas: *Werke. Auswahl*, 3 vols., 1907, por Otto Weiss, con introducción de Arthur Drews. Correspondencia: *Aus Schellings Leben in Briefen*, I (1775-1803), 1869; II (1803-1820), 1870; III (1821-1854), 1870, ed. G. L.

Plitt. — Edición de correspondencia por L. Trost y F. Leist, 1891. — Bibliografía por J. Jost (1927), continuada por G. Schneeberger (1954). — Algunas trads. esp.: *Filosofía del arte* (1949); *La esencia de la libertad humana* (1950). — *La relación de las artes figurativas con la Naturaleza* (1955); *Bruno* (1957). — Véase K. Rosenkranz, *Schelling*, 1843. — L. Noack, *Schelling und die Philosophie der Romantik*, 1859. — Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (vol. *Schellings Leben, Werke und Lehre*, 1872-77, 4ª ed., 1923). — Schaper, *Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, 2 vols., I, 1893; II, 1894. — E. von Hartmann, *Schellings philosophischer System*, 1897. — Victor Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianae doctrinae adversatur*, 1902 (tesis latina). — O. Braun, *Schellingsgeistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*, 1906. — W. Metzger, *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, 1910. — Schertel, *Schellings Metaphysik der Persönlichkeit*, 1911. — E. Bréhier, *Schelling*, 1912. — Paul Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophische Entwicklung*, 1912 [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie]. — H. Knittenmeyer, *Schelling und die romantische Schule*, 1929. — G. Dekker, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, 1930. — Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933. — Kurt Schilling, *Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800*, 1934. — Horst Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, 1940. — Id., id., *Schellings "Philosophie der Weltalter"*. *Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821, zum Problem des Schellingschen Theismus*, 1954. — S. dal Boca, *La filosofia di Schelling*, 1940. — A. Massolo, *Il primo Schelling*, 1943. — H. Zeltner, *Schelling*, 1954. — Guido Schneeberger, F. W. / von S. *Eine Bibliographie*, 1954. — W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 1955. — K. Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, 1955. — W. Heinrich, *Schellings Lehre von den letzten Dingen*, 1955. — E. Benz, *Schelling. Werden und Wirkens seines Denkens*, 1955 [Sammlung Albae Vigiliae, 15]. — W. Wielands, *Schellings Lehre von der Zeit*, 1956. — Giuseppe Semenari, *inter-*

SCH

pretazione di Schelling, I, 1958. — Antón Mirko Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingsvorlesungen von G. M. Mitterman und Soren Kierkegaard*, 1962.

SCHILLER (FERDINAND CANING SCOTT) (1864-1937) nació en Altona (Alemania) y se trasladó joven a Inglaterra, estudiando en la Universidad de Oxford. Fue profesor visitante (1893-1897) en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York), "Fellow" (1897-1926) en el Corpus Christi College de Oxford, y profesor (1929-1937) en la Universidad de Southern California (Los Angeles). Schiller inició su meditación filosófica con una concepción del mundo que anunciaba ya en parte su posterior "humanismo". Schiller suponía que el universo está compuesto de existencias individuales, de carácter monadológico, pero no llegaba a esta conclusión por un examen racional de la realidad, sino por un examen de la existencia humana y el establecimiento de una analogía entre ella y el resto de las existencias. El universo era concebido como el proceso evolutivo de una realidad que comenzó siendo de carácter caótico, sin armonía y sin tiempo, que pasó luego » una fase temporal donde las mónadas evolucionaron hacia la constitución de un cosmos post-temporal en el que se consiguió una armonía monadológica que, en vez de sacrificar las características de las existencias individuales, llevó a la plenitud a cada una de éstas. La formación del mundo y de la materia resultaba explicada por la intervención de un Dios que vencía la resistencia a la armonía y que se expresaba por un acto de voluntad limitado por el obstáculo. Schiller se oponía así en todos sus puntos al absolutismo y al idealismo clásicos; el mundo no era objeto de examen, sino resistencia destinada a ser vencida y plasmada, de tal suerte que la noción de deseo y de postulado sustituía por todas partes a las supuestas categorías del conocimiento. El tránsito de esta concepción del mundo al pragmatismo humanista está dado, sobre todo, por la resuelta acentuación de esta naturaleza hecha a la medida del hombre. Éste no puede dedicarse a conocer lo que está más allá de su realidad, porque esto es una pura potencialidad que traspasa todos los límites del

SCH

conocimiento. De ahí el pragmatismo y el "humanismo", por el cual entiende Schiller una teoría pragmática de la verdad que se aplica a todas las esferas de la existencia y que hace de la verdad una función del hombre, de las necesidades y de los deseos humanos, pues el hombre trata, según Schiller, con un mundo inmediatamente referido a él y que sólo por él tiene sentido. De acuerdo con ello, Schiller sostiene la multiplicidad de las verdades, conforme a la individualidad del hombre, y sustituye el absolutismo de una verdad ideal absoluta por el principio de Protágoras. El absolutismo desconoce el carácter de la vida humana tanto como el carácter del mundo mismo, que sólo posee articulación y forma con relación al hombre. El humanismo de Schiller aparece, pues, como una radicalización del pragmatismo, pero a la vez como un intento de salvar la diversidad y la discontinuidad de los fenómenos mediante la descripción fiel de la realidad. De ahí la conversión del instrumento que parecía más apto para responder a las exigencias del idealismo —la lógica— en un instrumento pragmático, cercano a la vida y, en cierto modo, identificado con ella. Siguiendo precedentes de la lógica "práctica", "viva", de Alfred Sidgwick (1850-1943: *Fallacies: a View of Logic from the Practical Side*, 1883. — *The Process of Argument*, 1893. — *The Use of Words in Reasoning*, 1901. — *The Application of Logic*, 1910. — *Elementary Logic*, 1914), Schiller señala que, en vez de limitarse a reseguir las articulaciones metafísicas de lo real, la lógica es algo "usado" por el hombre, y lo más formal de ella no escapa a ese su destino ligado al "uso". Como los "axiomas" fueron convertidos por Schiller en "postulados", el instrumental lógico es convertido en expresión de lo valioso, por el que debe entenderse lo que es valioso "para" el hombre. Es cierto que el pragmatismo humanista de Schiller no significa, lo mismo que el de James, una mera relativización de la verdad. En primer lugar, si lo verdadero es útil, no todo lo útil es verdadero. En segundo término, la utilidad está vinculada a su verificabilidad empírica y, por lo tanto, no es una mera posición individual arbitraria. Finalmente, lo que la reducción de la verdad a la utilidad

SCH

afirma es que no hay una intemporalidad de la primera, sino la sumisión de la verdad a lo verdadero. Así, el pragmatismo humanista de Schiller conduce a una teoría de lo real como pura "actualidad", la cual contiene dentro de ella, como momentos suyos, todas las posibilidades teóricas y, por lo tanto, considera las proposiciones verdaderas en el sentido tradicional, especialmente del idealismo, como instantes de su más completa y radical realidad-verdad. Las teorías de Schiller, quien mantuvo una estrecha relación amistosa y filosófica con William James (aun cuando el origen de sus doctrinas y en gran parte el contenido de ellas fuese diferente), fueron defendidas sobre todo por Howard V. Knox (nacido en 1868) que en sus obras *The Will to be Free* (1928) y *The Evolution of Truth and other Essays* (1930) radicalizó las concepciones pragmatistas hasta sostener que la libertad es posible por el hecho de la voluntad y del ejercicio de ella.

Obras: *The Riddles of the Sphinx, bu a Troglodyte*, 1891. — *Humanism: Philosophical Essays*, 1903. — *Studies in Humanism*, 1907. — *Plato or Protagoras?*, 1908. — *Formal Logic*, 1912. — *Problems of Belief*, 1924. — *Tantalus or the Future of Man*, 1924 (trad. esp.: *Tántalo o el futuro del hombre*, 1929). — *Eugenics and Politics*, 1926. — *Pragmatism* (art. en *Encyclopedia Britannica*, 14ª ed., 1929). — *Logic for Use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge*, 1929. — *Social Decay and Eugenic Reform*, 1932. — *Must Philosophers disagree? and other Essays in Popular Philosophy*, 1934. — *Our Human Truths*, 1939 (postuma; ed. por Louise S. Schiller). — El primer trabajo pragmático-humanista de F. C. S. Schiller es: "Axioms as Postulates", publicado en el volumen *Personal Idealism*, ed. H. Sturt, 1902. — Autoexposición de su filosofía en *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead; t. I, 1924: "Why Humanism?" — Véase J. Johnston, *Truth according to Prof. Schiller*, 1934 (tesis). — Stephen S. White, *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and J. Dewey*, 1940 (tesis). — R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, 1955.

SCHILLER (FRIEDRICH) (1759-1805) nació en Marbach (Württemberg). Su biografía y su obra pertenecen fundamentalmente a la historia de la literatura, pero diremos algunas

SCH

palabras acerca de sus ideas, porque Schiller se distinguió no sólo como poeta, sino también como pensador. Influido por Shaftesbury, por Leibniz y, sobre todo, por Kant, mantuvo en sus reflexiones morales y estéticas la doctrina que, sin negar la validez universal y absoluta del imperativo moral, procura integrar en él el contenido sensible dado en las tendencias naturales. Situado el hombre entre la necesidad de la Naturaleza y la libertad de la voluntad, su misión es, según Schiller, someter a la Naturaleza sin sacrificarla, hacer de la moralidad en el hombre una segunda naturaleza arraigada en su sensibilidad. Schiller ve en el estado estético el estado más valioso, pero lo estético no consiste simplemente en una posición intermedia entre la necesidad y la libertad, en una atenuación del rigorismo de la ley moral por la libertad inherente a las formas de la belleza; lo estético es la condición de la moralidad, la forma que adopta la conciliación de lo sensible y de lo moral. Disolver lo moral en lo sensible significaría destruir el fundamento de la moralidad; querer someter incondicionalmente lo sensible a lo moral equivaldría a negar la realidad concreta de la tendencia sensible; acentuar la oposición entre ambos representaría dejar sin solución el problema. Así, pues, es necesario considerar el estado estético como un fundamento común, como la posibilidad de una conciliación que no excluye los contrarios y que hace del hombre un ser perfecto, que convierte a lo sensible y a lo limitado en infinito y eterno. Por eso el ideal del hombre es el juego (VEASE), en donde lo sensible queda informado por la legalidad dimanante de la conciencia; en la actividad estética llega a culminación la armonía del hombre y de la humanidad.

Obras de interés filosófico: *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, 1785 (Dis.) (Ensayo sobre la relación entre la naturaleza animal y la espiritual del hombre). — *Die Schaubühne als moralische Anstalt*, 1785 (El teatro como institución moral). — *Philosophische Briefe*, 1786 (Cartas filosóficas). — *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 1789 [Discurso de ingreso a la Academia, Jena] (¿Qué significa la historia universal y para qué la estudia el hombre?). — *Über Anmut und Würde*, 1793 (De la gra-

SCH

cia y la dignidad). — *Über das Erhabene*, 1793 (De lo sublime). — *Kallias oder über die Schönheit*, 1793 (Calias o de la belleza). — *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, 1793 (De la utilidad moral de las costumbres estéticas). — *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795 (Cartas [al Duque de Holstein Augustemburgo] sobre la educación estética del hombre). — *Über naive und sentimentale Dichtung*, 1795-1796 (De la poesía ingenua y de la poesía sentimental).

Ediciones de obras completas: Chr. G. Körner (12 vols., 1812-1815); K. Goedeke [ed. histórico-crítica] (15 vols., 1867-1876); L. Bellermann (2ª ed., 15 vols., 1922), reed. B. von Wiese (12 vols., 1936-1937); E. von den Hellen (16 vols., 1904-1905); O. Güntter y G. Witkowski [ed. histórico-crítica] (20 vols., 1909-1911); C. Höfer (22 vols., 1910-1926). — *Correspondencia con Goethe*: H. Gräf y A. Leitzmann (3 vols., 1912); H. Amelung (3 vols., 1913, nueva ed., 1934). — *Correspondencia con W. von Humboldt*: 1830, 3ª ed., 1900. — *Gespräche (Conversaciones)*, ed. F. von Biedermann, 2ª ed., 1927. — Bibliografía: H. Marcuse, *S.-Bib.*, 1925.

Estudios biográficos: J. Minor, *S., sein Leben und seine Werke*, 2 vols., 1890. — M. Hecker y J. Petersen, *Schillers Persönlichkeit. Urteile der Zeitgenossen und Dokumente*, 3 vols., 1904-1909. — Richard Müller, *Studien zum heutigen Schillerbild*, 1962.

De los numerosos trabajos sobre Schiller y su pensamiento, destacamos: Kuno Fischer, *S. als Philosoph*, 1858. — F. Überweg, *S. als Historiker und Philosoph*, 1884, ed. M. Brasch. — G. Geil, *Schillers Ethik und ihr Verhältnis zu der Kantischen*, 1888. — Id., id., *System von Schillers Ethik*, 1890. — F. A. Lange, *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten*, 1897, ed. D. A. Elissen. — F. Volkmann, *Schillers Philosophie*, 1899. — Bruno Bauch, *S. und seine Kunst in ihrer erzieherischen Bedeutung für unsere Zeit*, 1905. — Victor Basch, *La poésie de S. Essai d'esthétique littéraire*, 1911. — E. C. Wilm, *The Philosophy of S. in Its Historical Relation*, 1912. — Rudolf Lehmann, *Die deutschen Klassiker: Herder - Schiller - Goethe*, 1921 (trad. esp. de la parte relativa a S.: *S. y el concepto de la educación estética*, 1929). — A. Littmann, *Schillers Geschichtsphilosophie*, 1926. — H. Cysarz, S., 1934. — H. Glöckner, *S. als Philosoph*, 1941. — M. Gerhard, S., 1950. — L. Gilde, *Schillers Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1959-1960. — E.

SCH

Estiú, "S. y la experiencia filosófica del arte", en *Del arte a la historia en la filosofía moderna*, 1962, págs. 187-205. — A. Raabe, *Idealistischer Realismus. Eine genetische Analyse der Gedankenwelt F. Schillers*, 1962.

SCHLEGEL (FRIEDRICH) (1772-1829), nacido en Hannover, fue uno de los más destacados representantes de la escuela romántica, cuyas aspiraciones e ideales definió en los aspectos estético, moral y filosófico. Adversario del llamado filisteísmo de la Ilustración, concibió la actitud romántica como la expresión arbitraria y absolutamente libre de la personalidad genial en oposición al espíritu de objetividad que, según él, domina en la actitud clásica. El hombre genial no debe someterse, según Schlegel, a otras normas que las derivadas de su propia fantasía creadora, la cual se expresa en la ironía, que disuelve las formas estéticas en el dinamismo de la creación personal. Toda moral y toda concepción del mundo quedan reducidas al imperio de una visión individual, liberada de toda norma extraña, de toda coacción ajena a su irreprimible y originaria libertad. Schlegel se convirtió hacia 1804 al catolicismo, inclinándose dentro de él a una mística que encuentra su mejor expresión en su concepción de la historia como revelación de Dios en la Iglesia, y en su doctrina de la comprensión de la esencia de la divinidad por medio de la intuición estética de la verdad, revelada.

Obras filosóficas principales: *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1803-1806* (editadas en 1836). — *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, 1829. — *Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes*, 1830. — Ediciones de obras completas: 10 vols., 1822-1825; 15 vols., 1845-1846, ed. Feuchtersleben; ed. crítica por Ernst Behler, con la colaboración de J.-J. Anstett y H. Eichner. — Edición de primeros escritos en prosa por J. Minor, 2 vols., 1882. — Edición de "fragmentos e ideas" por F. Deibel, 1905. — Edición de nuevos escritos filosóficos publicados por vez primera por Josef Körner, 1935. — Edición crítica de obras: *Kritische F. S. Ausgabe*, ed. E. Behler, con la colaboración de H. Eichner y J. J. Anstett, 1958 y sigs. — Véase la bibliografía del artículo ROMANTICISMO; además: Paul Lerch, *Schlegels philosophische Anschauungen*, 1905.

(Dis.). — F. Lederbogen, *F. Schlegels Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Genesis der historischen Weltanschauung*, 1908. — Karl Enders, *F. Schlegel*, 1913. — O. Mann, *Der junge Friedrich Schlegel*, 1932. — Rosa Feifel, *Die Lebensphilosophie F. Schlegels und ihr verborgener Sinn*, 1939. — H. Kalthoff, *Glauben und Wissen bei Friedrich Schlegel*, 1939. — J. Tautz, *Schlegels philosophische Anthropologie*, 1941 (Dis.). — B. Allemann, *Ironie und Dichtung*, 1956. — H. Nüsse, *Die Sprachtheorie F. Schlegels*, 1962. — Klaus Briegleb, *Aesthetische Sittlichkeit Versuch über Friedrich Schlegels Systementwurf z. Begründung d. Dichtungskritik*, 1962 (Hermea, N. F. Bd 12).

SCHLEIERMACHER (FRÉDRICH ERNST DANIEL) (1768-1834), nacido en Breslau y educado en una comunidad de la secta protestante moravia de los "herrnhutianos", estudió teología en Halle. Predicador en Berlín desde 1796 hasta 1802, se relacionó con el círculo romántico; posteriormente fue profesor de teología y filosofía en Halle y desde 1809 predicador en la iglesia de la Trinidad de Berlín. Aunque dedicado primordialmente a esta última actividad, la relación continuadamente con su desenvolvimiento filosófico, que fue determinado en gran parte por la influencia de Platón, Spinoza, Jacobi, Kant y de las principales corrientes de su tiempo. El acceso al conocimiento es para Schleiermacher la dialéctica (véase), que es entendida, en un sentido aproximado al platónico, como una conducción del pensamiento hasta su identificación con el verdadero ser. Pero esta conducción no sigue un camino único; junto al saber en sí mismo, que es objeto de la dialéctica trascendental, hay el saber en su formación, tratado por la dialéctica formal. Esta división caracteriza no solamente al método, sino también al objeto. Como acceso al conocimiento, la dialéctica puede ser considerada como la introducción a un sistema total de la ciencia en donde queden unificados el procedimiento especulativo y deductivo con el método empírico e inductivo. En este sistema total de la ciencia es de fundamental importancia el estudio del factor ideal, constituido por la ética. Schleiermacher rechaza la formalidad del rigorismo kantiano y le opone una ética que, al unir la ley natural con

la moral, permite armonizar la universalidad necesaria de la ley con el carácter individual. Este carácter individual es, a su modo, universal, pues su aparente arbitrariedad queda disuelta en el imperativo que ordena a cada individuo desarrollarse plenamente a sí mismo, esforzarse en la realización de su propio ser. Schleiermacher divide la ética o, mejor dicho, la doctrina de las costumbres, en teoría de los deberes, de la virtud y de los bienes. La doctrina de las costumbres comprende en su seno todas las formas de las relaciones sociales y morales, y equivale, por consiguiente, a una fundamentación amplia de los factores ideales que concurren en la formación y desenvolvimiento del individuo y de los distintos tipos de sociedad.

El punto culminante y más influyente de la doctrina de Schleiermacher lo constituye su filosofía de la religión. En oposición al voluntarismo, que reduce la religión a la moral, y al racionalismo, que la convierte en metafísica o en religión de la razón, acentúa Schleiermacher la importancia del sentimiento y de la vivencia íntima de la religiosidad. Lo religioso constituye una esfera propia e independiente; la filosofía de la religión es primordialmente filosofía de lo religioso, entendiéndose por tal el sentimiento particular e íntimo, absolutamente irreductible, de la vinculación a un ser infinito y superior. No es, por lo tanto, una actividad como la que tiene lugar en las esferas de la voluntad e inclusive de la razón, sino más bien una pasividad, una participación del ser entero del hombre en la fundamental vivencia de lo religioso, que se convierte de este modo en estrato básico de la personalidad humana en cuanto tal. La religión es propiamente el sentimiento de dependencia de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito. Aquello de que el hombre depende es aquello a que está religado por su propia raíz: es lo que se halla absolutamente ausente de contradicciones, la identidad de los contrarios, la divinidad. Lo religioso es esta vinculación a Dios que nos hace sentirnos partícipes de lo infinito y nos permite de esta forma, por tal participación o religación, desarrollar nuestra individualidad. Por eso la religión no debe tener nada de

dogmático; el dogma no es para Schleiermacher más que la periferia de la vivencia fundamental de dependencia, la pura exterioridad a que conduce la pretensión de alcanzar el conocimiento de la esencia y propiedades de Dios. Pero Dios se hace accesible solamente por la vía de la mística inefable, que es la manifestación superior del sentimiento religioso. Sin embargo, la imposibilidad del conocimiento racional de Dios no impide sentirlo como algo esencialmente ligado al mundo, como el fundamento de las contradicciones en que se debate el mundo, como síntesis no sólo de la pluralidad, sino también de la unidad. El hecho de la vivencia religiosa hace inútil todo dogma, pero también todo milagro. El milagro no es más que un signo de esta vivencia; no es un acontecimiento objetivo, pues, en realidad, lo milagroso es la misma inexorabilidad del acontecer natural. Schleiermacher, que en su primera época llegó hasta el máximo alejamiento del dogma, procuró finalmente relacionar la tesis del sentimiento individual de dependencia con el cristianismo histórico; sin embargo, siguió refiriendo la dogmática de un modo directo a cada una de las vivencias religiosas sin admitir que pudiera independizarse de éstas.

Obras principales: *Ueber Offenbarung und Mythologie*, 1799 [ed. crítica, R. Otto, 5ª ed., 1926; O. Braun, 1920; H. Leisegang, 1924] (*Sobre revelación y mitología*). — *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (*Sobre la religión. Discurso a los hombres ilustrados que la desprecian*). Las ediciones 2ª (1806) y 3ª (1821) contienen numerosas rectificaciones y agregados. — *Monologen*, 1800 [ed. crítica, F. Schiele, 1914; A. Messer, 1923] (trad. esp.: *Monólogos*, 1955). — *Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde*, 1800 (apareció anónimamente). — *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803 [ed. crítica, H. Mulert, 1908] (*Fundamentos de una crítica de todas las morales erigidas hasta el presente*); ed. crítica por Hermann Mulert, 1908. — *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, 1808 [ed. crítica, E. Spranger, 1910; y O. Braun, 1911] (trad. esp.: "Pensamientos ocasionales sobre Universidades en sentido alemán", en el volumen de ensayos titulado *La idea de la Universidad* (Buenos Aires, 1959), págs. 117-208. — *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf*

SCH

einleitender Vorlesungen, 1811, 2ª ed., ampliada, 1830, retino. 1960 [ed. crítica, H. Scholz, 1910] (*Breve exposición del estudio de la teología*); ed. crítica por Heinrich Scholz, 1910. — *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 vols., I, 1821; II, 1822, 2ª ed. refundida, I, 1830; II, 1831 [ed. crítica, Carl Stange, I, 1910] (*La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica*); ed. crítica por Carl Stange, I, 1910. — Los *Sermones (Predigten)* aparecieron en varias series (I, 1801; II, 1803; III, 1814-1821, IV, 1820). Sermones dominicales, 1826, 1833. — Muchas de las obras de Schleiermacher, procedentes de manuscritos o de sus lecciones, aparecieron sólo postumamente, en la edición de sus obras completas o en los escritos inéditos publicados, entre otros, por Dilthey; así sucede con *La Vida de Jesús*, con la *Dialéctica*, con los escritos de exégesis y hermenéutica del Nuevo Testamento, con el escrito sobre las costumbres cristianas, la teología práctica, la estética, la doctrina del Estado, de la educación, etc., etc. — Algunas de estas obras han sido editadas también separadamente (como la *Dialektik*, ed. J. Halpers, 1903, y la *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle, 1959). Edición de obras completas reimpressa varias veces: Joñas y Schweizer (30 vols., 1836-1864); está dividida en tres partes (I. Escritos teológicos; II. Sermones; III. Escritos filosóficos y varios). En 1910-1913 apareció una edición de obras seleccionadas a cargo de Otto Braun y J. Bauer, 4 vols. De las ediciones de correspondencia destaca la realizada por L. Jonas y, tras la muerte de éste, por W. Dilthey: *Aus Schleiermachers Leben in Briefen*, I, 1858; II, 1858; III, 1861; IV, 1863.

Véase J. Schaller, *Vorlesungen über Schleiermacher*, 1844. — G. Weissenborn, *Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik*, 1847-1849. — R. Baxmann, *Schleiermacher, sein Leben und Wirken*, 1868. — P. Leo, *Schleiermachers philosophische Grundanschauungen nach dem metaphysischen Teil seiner Dialektik*, 1868 (Dis.). — Th. Hossbach, *Schleiermacher, sein Leben und Wirken*, 1868. — Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, I (1867-1870). — F. Krumbholz, *Schleiermachers Weltanschauung in den Monologen und die literarisch-philosophischen Voraussetzungen dazu*, 1904 (Dis.). — R. Schütz, *Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers*, 1905 (Dis.). —

SCH

E. Craumaussel, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*, 1909. — E. Tröltzsch, A. Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck y M. Rade, *Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens*, 1910. — Wilhelm Loew, *Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik*, 1914 [*Kantstudien. Ergänzung*, 31]. — J. Wendland, *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*, 1915. — H. Mulert, *Schleiermacher*, 1918. — Gustav Carstensen, *Individualitätstanken hos Schleiermacher*, 1924. — H. Meiner, *Schleiermachers Lehrjahre*, 1934. — Johannes Neumann, *Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie*, 1936. — Richard B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge*, 1941. — F. Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*, 1947. — K. M. Beckmann, *Der Begriffer Häresie bei S.*, 1959. — P. H. Jørgensen, *Die Ethik Schleiermachers*, 1959. — Paul Seifert, *Die Theologie des jungen S.*, 1960.

SCHLICK (MORITZ) (1882-1936), nac. en Berlín, profesor en Rostock (1917-1921), Kiel (1921-1922) y Viena (desde 1922), perteneció al llamado "círculo de Viena" (véase), del que puede considerarse como su fundador. Schlick concibió la filosofía como una reflexión sobre la ciencia, como una dilucidación de los fundamentos y estructura del saber científico. Éste es el único "contenido" de la "ciencia filosófica", la cual debe aspirar a una objetividad semejante a la de la ciencia natural. A tenor de ello, la filosofía debe rechazar todo pretendido saber de lo trascendente y toda generalización que no se halle dentro del marco prescrito por la propia ciencia. La única diferencia que, según Schlick, puede existir dentro de la consideración filosófica radica en la esfera interna o externa, por la cual la filosofía se presenta en el primer caso como psicología y en el segundo como examen de las proposiciones científicas. Siguiendo las tendencias del positivismo (véase) lógico, Schlick se opuso a toda escisión entre ciencias naturales y ciencias del espíritu; ambas no son, según él, más que distintas maneras de considerar desde un único punto de vista una única realidad natural y, en el fondo, material. Estos supuestos condicionan asimismo la "auténtica tarea" del filósofo; una teoría del conocimiento preocupada

SCH

sobre todo por la dilucidación de las significaciones, la eliminación de las oscuridades tradicionales del lenguaje filosófico y las que se derivan del empleo equivoco de los términos y de las expresiones. Las investigaciones lógicas contribuyen a esta fundamental aclaración que, sin embargo, no debe limitarse al terreno de la ciencia natural, sino que debe penetrar la entera esfera del conocimiento. La ética de Schlick pretendía asimismo una especie de "dilucidación de las significaciones" que permitiera alcanzar un sentido de la existencia humana y aun de toda existencia en el marco de una teoría empírica de los valores basada en una indagación a fondo de los significados del juicio de valor y en un postulado eudemonista que reza: "Aumenta tu felicidad."

Uno de los conceptos más debatidos puestos en circulación por Schlick fue el de verificación (véase), que el citado filósofo defendió en el llamado sentido "fuerte". La estricta separación entre proposiciones analíticas y sintéticas y la concepción de las primeras como tautologías (en la acepción wittgensteiniana) fueron asimismo ideas frecuentemente difundidas por nuestro filósofo.

Obras: *Lebensweisheit*, 1908 (*Sabiduría de la vida*). — *Eaum und Zeit in der gegenwertigen Physik*, 1917 (trad. esp.: *Espacio y tiempo en la física actual*, 1931). — *Allgemeine Erkenntnislehre*, 1918, 2ª ed., 1925 (*Teoría general del conocimiento*). — "Erleben, Erkennen, Metaphysik", *Kantstudien*, XXXI (1926), 146-58 "Vivencia, conocimiento, metafísica", — "Die Wende der Philosophie", *Erkenntnis*, I (1930-1931), 1-11 ("El cambio de dirección de la filosofía"). *Fragen der Ethik*, 1930 (*Problemas de ética*). — "Die Kausalität in der gegenwertigen Physik", *Die Naturwissenschaften*, X (1931) ("La causalidad en la física actual"). — "Positivismus und Realismus", *Erkenntnis*, III (1932-1933), 1-31. ("Positivismo y realismo"). — Ueber das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis*, IV (1934), 79-99 ("Sobre el fundamento del conocimiento"). — "Philosophie und Naturwissenschaft", *Erkenntnis*, IV (1934), 79-99 ("Filosofía y ciencia natural"). — Los citados artículos han sido recogidos en el volumen *Gesammelte Aufsätze* (1926-1936), 1938, ed. por F. Waismann. — También postumamente se ha publicado *Gesetz, Kausalität und Wahr-*

scheinlichkeit, 1938 (*Ley, causalidad y probabilidad*), y el *Grundriss der Naturphilosophie*, 1948, ed. Walter Hollitscher y Josef Rauscher (trad. inglesa del manuscrito, no terminado al morir el autor: *Philosophy of Nature*, 1949). — Leónidas H. B. Heigenberg, "A Realidade para M. S.", *Revista Brasileira de filosofia*, N° 49 (1963), 71-88. — Véase también bibliografía de VIENA (CÍRCULO DE).

SCHMITT (CARL) nac. (1888) en Plettenburg, ha sido profesor en Greifswald (1921-1922), Bonn (1922-1928), Escuela Superior de Comercio de Berlín (1928-1933), Colonia (1933-1934) y la Universidad de Berlín (desde 1934). Influido por las doctrinas organicistas del Derecho y del Estado, Schmitt desarrolló una teoría jurídica y sociológica que fue considerada como una de las bases ideológicas del nacionalsocialismo alemán. Importantes son en las doctrinas de Carl Schmitt la distinción entre "amigo" y "enemigo" y el concepto de "decisión". Según Schmitt, toda la vida política está determinada por la distinción mencionada; "amigo" y "enemigo" no son simplemente dos grupos, sino dos "categorías", independientes de cualesquiera otras, pero a la vez fundamento de todas las otras. En vista de ellas se constituyen los Estados, cuya soberanía es absoluta e independiente de cualesquiera otros grupos. Fundamento del Estado es la "decisión" en cuanto determinación soberana del tipo de unidad política que se adopta. El Estado no se funda en el Derecho, sino al contrario: el Derecho procede del Estado. Contra el liberalismo y el normativismo Schmitt propugna, pues, un "decisionismo político", basado en la voluntad de una comunidad para formar un Estado. La comunidad (o "pueblo") y el Estado no son para Schmitt dos agrupaciones distintas, siquiera formalmente, sino que son la misma agrupación articulada jerárquicamente en diversos órdenes concretos, los cuales forman una pirámide en cuya cúspide se halla el "caudillo" representando la voluntad general y cumpliendo en el curso de la historia la "decisión fundamental".

Obras principales: *Über Schuld und Schuldarten; eme terminologische Untersuchung*, 1910 (Dis.) (*Sobre culpa y formas de la culpa; investigación terminológica*). — *Gesetz und Urteil*, 1912 (*Ley y juicio*). — *Der Wert des*

Staates und die Bedeutung des Einzelnen, 1914 (*El valor del Estado y la significación del individuo*). — *Politische Romantik*, 1919, 2ª ed., 1925. — *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 1921, 2ª ed., 1928 (*La dictadura. De los comienzos de la idea moderna de soberanía hasta la lucha de clases proletaria*). — *Politische Theologie*, 1922, 2ª ed., 1934. — *Römischer Katholizismus und politischer Form*, 1923, 2ª ed., 1925. — *Der Begriff des Politischen*, 1927, 2ª ed., 1932, 3ª ed., 1933 (*El concepto de lo político*). — *Volkentscheid und Volksbegehren*, 1927 (*Decisión popular [nacional] y demanda popular [nacional]*). — *Verfassungsslehre*, 1928 (*Teoría constitucional*). — *Legalität und Legitimität*, 1932. — *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, 1933 (*Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la unidad política*). — *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934 (*Sobre los tres órdenes del pensamiento científico-jurídico*). — *Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes*, 1938. *Positionen uns Begriffen Kampf mit Weimar, Genf, Versátiles*, 1923 bis 1939, 1940 (*Posiciones y conceptos en la lucha contra Weimar, Ginebra, Versalles*). Además, numerosas colaboraciones, especialmente en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [donde apareció originariamente *Der Begriff des Politischen*]. — Véase E. Forsthoff, *Der totale Staat*, 1933. — Hans Krupa, *C. Schmitts Theorie des "Politischen"*, 1937 [Studien und Bibliographie zur Gegenwartsphilosophie, ed. Werner Schingnitz, 22].

SCHOLZ (HEINRICH) (1884-1956) nació en Berlín y estudió en Berlín y Erlangen. Fue profesor de teología y de filosofía de la religión en Breslau (1917-1919), de filosofía en Kiel (1919-1928) y Münster (1928-1943) y de lógica y matemática y teoría de los fundamentos (desde 1943) también en Münster.

Scholz se distinguió primero por sus estudios en filosofía de la religión, en parte dentro de la dirección de Rudolf Otto (véase) de descripción de vivencias religiosas y análisis del significado de estas vivencias. Luego se interesó cada vez más por la lógica, cuyo estudio consideró central para la filosofía. Scholz impulsó grandemente el estudio de la lógica matemática, fundando un centro de estudios de esta lógica en Münster que se ha con-

vertido en uno de los principales centros de investigación lógica. Scholz se opuso a las tendencias metafísicas vitalistas e irracionistas pero sin por ello estimar que debía eliminarse la metafísica, como proponían los neopositivistas. Contra irracionistas y positivistas a la vez propugnó la necesidad de fundar una metafísica como "ciencia rigurosa". Esta metafísica se basa en la lógica, pero en tanto que la lógica misma tiene en cuenta las cuestiones fundamentales de orden ontológico. Esta metafísica como ciencia rigurosa es, según Scholz, una continuación del pensamiento de los grandes filósofos, como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Bolzano, que han entretejido lógica y metafísica en una trama rigurosamente científica. La filosofía como metafísica rigurosa es una *mathesis universalis* que investiga los mundos posibles. A ella se sobrepone una filosofía real o del mundo real, una filosofía del mundo real físico y una filosofía del espíritu humano.

Obras principales: *Christentum und Wissenschaften Schleiermachers Glaubenslehre. Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie*, 1909 (Dis.), 2ª ed., 1911 (*Cristianismo y ciencia en la dogmática de S. Contribución a una comprensión de la teología schleiermachersiana*). — *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei, mit einem Excurs: Fructio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*, 1911 [escrito de "habilitación" en Berlín] (*Fe y falta de fe en la historia universal. Comentario al De c. D., de S. A... contribución a la historia de la teología y de la mística*). — *Das Wesen des deutschen Geistes*, 1917 (*La esencia del espíritu alemán*). — *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, 1920, 2ª ed., 1922 (*La idea de inmortalidad como problema filosófico*). — *Religionsphilosophie*, 1921, 2ª ed., 1922, reimp., 1963. — *Die Religion des Als-Ob. Eme Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus*, 1921 [antes en *AnnaZen der Philosophie*, I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-72] (*Lo filosofía de la religión del "Como si"*). *Examen de K. y del positivismo idealista*). — *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, 1929 (*Eros y Caritas. El amor platónico y el amor en el sentido del cristianismo*). — *Geschichte der Logik*, 1931 [*Geschichte der Philosophie in Längsch-*

nitten], reimp. con el título *Abriss der Geschichte der Logik*, 1959. — *Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion. Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften*, 1935 [Forschungen zur Logistik und zur Grundlegung der exakten Wissenschaften, 3] [en colaboración con Hermann Schweitzer] (*Las llamadas "definiciones por abstracción". Teoría de las definiciones mediante formación de afinidades*). — *Ein neuer Vollständigkeitsbeweis für das reduzierte Fregesche Axiomensystem des Aussagenkalküls*, 1937 [Forschungen, etc., N. F. 1] [en colaboración con Hans Hermes] (*Nueva prueba de completitud para el sistema axiomático de Frege del cálculo proposicional*). — *Was ist Philosophie? Der erste und der letzte Schritt auf dem Wege zu ihrer Selbstbestimmung*, 1940 [Frege-Studien, 1] (*¿Qué es filosofía? Primero y último paso en el camino hacia su propia determinación*). — *Fragmente eines Platonikers*, 1941. — *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, 1941 (*La metafísica como ciencia rigurosa*). — *Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Logik*, I, 1949; II, 1949, 2ª ed., 1950 [con la ayuda de G. Hasenjaeger et al.]. — *Mathematische Logik*, I, 1, 2ª ed., Heft 1, 1952 [en col. con Hans Hermes]. — *Grundzüge der mathematischen Logik*, 1961 [en col. con G. Hasenjaeger]. — *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter [con bibliografía de H. S., págs. 453-62].

SCHOPENHAUER (ARTHUR) (1788-1860) nació en Danzig. Dedicado primero al comercio a instancias de su padre, lo abandonó a la muerte de éste y cursó filosofía en las Universidades de Gotinga y Berlín. Docente privado en esta última ciudad en 1820, pero sin conseguir el éxito esperado, viajó durante largo tiempo por Alemania e Italia, retirándose en 1831 a Francfort del Main, donde permaneció hasta su muerte. El carácter personal de la filosofía de Schopenhauer, y sobre todo su oposición al hegelianismo entonces triunfante, hizo que sólo hacia mediados de siglo obtuviera resonancia, en especial en sus aspectos ético y estético. Schopenhauer rechaza el método y el contenido de la filosofía romántica, pero se opone no menos decididamente al racionalismo entendido en el sentido de la Ilustración. La razón como análisis intelectual no es mis-

que una derivación de la intuición primaria, genial, absoluta. Apoyándose explícitamente en Kant y en Platón, así como en la especulación metafísico-religiosa del budismo, declara que el mundo tal como es dado es solamente representación. Pero esta tesis no es todavía una explicación del mundo; significa que los objetos del conocimiento no tienen una realidad subsistente por sí misma, que son meramente el resultado de las condiciones generales de su posibilidad: el espacio, el tiempo y la causalidad, y, en postrera instancia, esta última, único residuo de la tabla kantiana de las categorías. La causalidad en cuanto tal se manifiesta como fundamento o razón suficiente (VÉASE) en la relación que encadena las impresiones sensibles y que, por lo tanto, se refiere al acontecer en el reino inorgánico y orgánico de la Naturaleza; en la relación lógica con que son encadenados los juicios del entendimiento; en las intuiciones puras de la continuidad (espacio) y de la sucesión (tiempo); en las motivaciones de los actos voluntarios del sujeto. Estos cuatro aspectos de la causalidad son las cuatro raíces del principio de razón suficiente, la categoría general que sintetiza todas las formas de la intuición y que fundamenta toda diferencia, pues ésta no es más que una apariencia, una manifestación de la realidad única, de la verdadera cosa en sí, del fundamento del mundo: la Voluntad (v.).

La representación es, por consiguiente, el mundo tal como es dado, en su inconsistencia, en su engañosa y aparente multiplicidad. Preguntarse por la realidad verdadera y única es preguntarse por lo que se encuentra tras la apariencia, por lo que sólo depende de sí mismo, por lo Absoluto. La primera respuesta a esta pregunta es el resultado de una intuición de sí mismo, de una experiencia interna en la cual el sujeto interrogante se conoce como voluntad. El paso del mundo como representación al mundo como Voluntad se halla constituido por la intuición de la propia voluntad del sujeto, primer estadio en el camino que conduce a la generalización de la Voluntad única como el ser verdadero. El cuerpo del sujeto se revela como expresión de la Voluntad, como su manifestación o, mejor dicho, como su objetiva-

ción, pues la Voluntad se ofrece como esencia en sus distintos órganos. Esta Voluntad es, en principio, irracional; la interferencia de la voluntad con el entendimiento en las motivaciones no es razón suficiente para ignorar la fundamental irracionalidad y ceguera del impulso volitivo, que es inexplicable porque posee sólo en sí el fundamento de su explicación. Y, por otro lado, la revelación de la Voluntad en el sujeto es simplemente un caso de la manifestación de la Voluntad en el mundo; la Voluntad como principio independiente, irreductible, como ser que posee en él su principio de razón suficiente, es a la vez la esencia de todas las cosas, lo que hace que todas las cosas sean únicamente sus objetivaciones. Schopenhauer intenta mostrar en todas partes la presencia de la Voluntad: en las formas inferiores de la Naturaleza inorgánica, donde la individualidad no se ha formado todavía y donde impera el mecanicismo de la ley causal; en las formas de la Naturaleza orgánica, que responden a los estímulos de un modo inconsciente; en las formas superiores de la conciencia, donde la causa mecánica y el estímulo son sustituidos por el motivo, y donde el mundo es dado simultáneamente "como voluntad y como representación". La Voluntad es única y absoluta; la representación, en cambio, es la imagen del mundo como una pluralidad que tiene su causa en el espacio y en el tiempo, que son, según Schopenhauer, los verdaderos principios de individualización (v.).

La mencionada pluralidad de las apariencias se atenúa, sin embargo, al agruparse las cosas en géneros y a] constituir una jerarquía que va desde lo inorgánico hasta la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo. Los géneros que comprenden estas agrupaciones son identificados por Schopenhauer con las ideas de Platón. Son, por lo tanto, tipos eternos en medio del continuo devenir de las cosas; son, por decirlo así, seres intermediarios entre la absoluta unidad de la Voluntad y la aparente pluralidad del mundo. En las ideas se manifiesta lo que es unitario en el conjunto de los grupos de fenómenos de la Naturaleza: son las fuerzas no sometidas ni al tiempo ni al espacio; lo que resulta cuando la Voluntad se objetiva en los distintos grados del ser. La

SCH

contemplación de las ideas es lo que permite al hombre como sujeto poseedor de voluntad desligarse poco a poco de la irracionalidad de ésta, del dolor que la Voluntad produce al consistir en un afán perpetuo jamás satisfecho. La Voluntad es el origen de todo dolor y de todo mal; querer es primordialmente querer vivir, pero la vida no es nunca algo completo y definitivo. Lo que a veces apacigua momentáneamente este perpetuo afán de vida es simplemente la falta de conciencia, el desconocimiento del carácter esencialmente insatisfactorio e irracional del impulso volitivo. Pero la conciencia, que descubre de modo tan claro el dolor de vivir, es a su vez el camino que conduce a su supresión. Esta supresión se efectúa por una serie de fases que van desde la contemplación de las ideas hasta la negación consciente de la voluntad de vivir. La contemplación desinteresada de las ideas es un acto de la intuición genial artística. El hombre vulgar permanece siempre ante el mundo como un ser inconsciente, que busca sin conseguirla la satisfacción de sus apetencias vitales; el artista, en cambio, llega por medio del arte a la contemplación de las primeras objetivaciones de la Voluntad y, con ello, a su dominio. El arte revela las ideas eternas a través de varios grados, que pasan sucesivamente por la arquitectura, la escultura, la pintura, la poesía lírica, la poesía trágica, la música. Esta última es ya casi una revelación de la Voluntad misma, pues se halla más allá de toda representación espacial; es la expresión del sentimiento tal como es en sí mismo sin la vinculación a los motivos que lo han producido, la pura abstracción del dolor y de la alegría y, por consiguiente, la liberación del mal de la Voluntad por su serena visión y su dominio.

Pero el arte es, con todo, un lenitivo momentáneo. Superior a él es lo que constituye el objeto de la ética del pesimismo, el último y superior estadio en el camino de la liberación del dolor: el conocimiento de sí mismo como conocimiento de la identidad esencial de todo lo que es. La voluntad en el hombre es, ante todo, un constante afán de vivir, un perpetuo deseo de satisfacer los apetitos vitales. Este afán convierte a la voluntad individual en egoísmo. Por este egoísmo se hace necesaria la

SCH

protección de cada cual frente a toda posible injusticia. Nacen entonces el Derecho y el Estado, no como manifestaciones de la justicia, sino como un instrumento contra las consecuencias del egoísmo humano, pues si el terror de la pena impide la injusticia, su móvil no es la defensa de lo justo. En la vida egoísta subsiste la apariencia de la pluralidad, pero el egoísmo es superado en el conocimiento de la realidad verdadera, de la unidad de todos los seres. Por ser, en el fondo, idéntico cada uno a todos los demás, puede cada cual sentir en sí mismo, con la misma intensidad, el dolor ajeno, puede padecer con el prójimo en el acto de la compasión (v.). Dolor ajeno y dolor propio son apariencias de un dolor único. La compasión es ya casi la supresión del dolor del mundo por la voluntad de vivir. Esta negación es, en realidad, el conocimiento perfecto de la servidumbre de la voluntad. Sólo porque la Voluntad ha llegado a adquirir conciencia completa de sí misma, puede renunciar a sí misma, cifrar toda su aspiración en la resignación, en el ascetismo, en el autoaniquilamiento, en la inmersión pura en la nada. Schopenhauer refiere esta negación de la voluntad de vivir a la noción budista del nirvana, en donde cada ser vuelve finalmente a la identificación con el todo y, por lo tanto, a la supresión de su individualidad. Sólo en este estado de supresión de la individualidad pueden el sabio y el asceta alcanzar la tranquilidad completa y definitiva. Desde su fondo oscuro e irracional, la Voluntad llega a la nada por el camino de su propia renuncia.

La filosofía de Schopenhauer, con su estimación de la intuición artística y de la música, así como por su moral del pesimismo, influyó sobre todo en la poesía y en el arte. Partidarios entusiastas de Schopenhauer fueron en sus primeros tiempos Richard Wagner y Friedrich Nietzsche, quien lo estimó como el verdadero educador de su generación. Entre los pensadores más directamente influidos por Schopenhauer se hallan Julius Frauenstädt (1813-1879: *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer, Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, 1854; *Nuevas cartas sobre la filosofía de Schopenhauer, Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, 1876); Julius Bahensen,

SCH

Philippe Mainländer (VÉANSE), que transformaron el pensamiento de Schopenhauer en diferentes sentidos, radicalizando o mitigando la tendencia a la autoaniquilación del individuo. La filosofía de E. von Hartmann tiene asimismo muchos puntos comunes con la de Schopenhauer. Partidario de éste fue también el historiador de la filosofía y especialmente del pensamiento hindú, Paul Deussen (VÉASE).

Obras: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813 (trad. esp.: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 1911). — *Ueber das Sehen und die Farben*, 1816 (*Sobre el ver y los colores*). — *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819; 2ª ed. aumentada con un segundo volumen, 1844 (trad. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, 3 vols., 1902, reimp., 1960; 1 vol., 1928, reed., 1942). — *Ueber den Willen in der Natur*, 1836 (trad. esp.: *Sobre la voluntad en la Naturaleza*). — *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (comprende: *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, "premiada por la Real Sociedad Noruega de Ciencias", y *Ueber das Fundament der Moral*, "no premiada por la Real Sociedad Danesa de Ciencias"), 1841 (trads. esp.: *Sobre la libertad humana*, 1934, y *El fundamento de la moral*, 1896). — *Parerga und Paralipomena*, 2 vols., 1851 (escritos varios, reeditados con frecuencia con otros fragmentos o separadamente; hay trad. esp.: *Parerga y Paralipomena*, 2 vols., 2ª ed., 1926, y también muchas trads. de partes separadas, tales como *Los dolores del mundo*, *Sobre la muerte*, *Sobre el leer y el escribir*, etc., etc.).

Escritos postumos: *Schopenhauer nachschriftlicher Nachlass*, ed. E. Grisebach, 4 vols., 1890-1893, 2ª ed., 1895-1896. — Ediciones de obras: *Sämtliche Werke*, ed. J. Frauenstädt (6 vols., 1873-1874), reed. por A. Hübscher (7 vols., 1948-1950); ed. E. Grisebach (6 vols., 1891); ed. P. Deussen [ed. histórico-crítica] (16 vols., 1911-1942); ed. M. Frischeisen-Köhler (8 vols., 1913), reed. Weichert (1921); ed. Otto Weiss (1919 y sigs.); ed. W. Freiherr von Löhnneysen (5 vols., 1960 y sigs.). — *Correspondencia*: J. K. Becker (1883); L. Schemann (1893); E. Grisebach (1895, 1898); Grubcr (1913); Cfr. también *Schopenhauers Brieftasche* (2 vols., 1922-1923).

Léxicos e índices: J. Frauenstädt, *S.-Lexicon*, 1871. — W. C. Hertslet, *S.-Register*, 1891. — Gustav Friedrich Wagner, *S.-Register. Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Wer-*

SCH

ken, 1909, nueva ed. a cargo de A. Hübscher, 1962. — Materiales diversos sobre S. en la colección de S.-Jahrbuch, ed. A. Hübscher.

Biografías: R. Haym, A. S., 1864. — W. Gwinner, *S. aus persönlichem Umgang dargestellt*, 1862, 2* ed., con el título: *Schopenhauers Leben*, 1878. — Id., id., *S. und seine Freunde*, 1863. — E. Grisebach, *S. Geschichte seines Lebens*, 1897. — Id., id., *S. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens*, 1905. — A. Hübscher, *S. Biographie eines Weltbildes*, 1952.

Estudios: R. Seydel, *Schopenhauer System dargestellt und beurteilt*, 1857. — Th. Ribot, *La philosophie de S.*, 1874. — H. Zimmern, A. S., *His Life and His Philosophy*, 1876. — Carl Peters, A. S. als *Philosoph und Schriftsteller*, 1880. — R. Köber, *Die Philosophie Schopenhauers*, 1888. — W. Wallace, S., 1891. — Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (vol. IX: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, 1893, 3* ed., Rurge, 1908). — H. Herrig, *Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer*, ed. Grisebach, 1894. — Rudolf Lehmann, *S. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*, 1894 (del mismo autor hay trad. esp. de la breve exposición de la doctrina de Schopenhauer aparecida en la colección *Grosse Denker*: colección *Los Grandes Pensadores*, t. II, 1925). — William Caldwell, *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*, 1896. — R. Böttger, *Das Grundproblem der Schopenhauerischen Philosophie*, 1897. — P. J. Möbius, *Ueber S.*, 1899. — Johannes Volkelt, A. S. *Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, 1900. — Giuseppe Melli, *La filosofia di S.*, 1905. — Otto Siebert, A. S., 1906. — G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 1906 (trad. esp., 1914 y 1935). — H. Freisberg, *Schopenhauer Grundansichten*, 1907. — Varios, S., *seine Persönlichkeit in seinen Werken*, 2 vols., Introducción de S. Friedländer, 1907. — A. Kowalewski, *S. und seine Weltanschauung*, 1908. — A. Covotti, *La vita e il pensiero di S.*, 1909. — Th. Ruysen, S., 1911. — E. Seillière, S., 1912. — O. F. Damm, S., 1912. — A. Fauconnet, *L'esthétique de S.*, 1913. — Heinrich Hasse, *Schopenhauer Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen*, 1913. — A. Foucher de Careil, *Hegel y Schopenhauer* (trad. esp.). — Ph. Méditche, *La théorie de l'intelligence chez S.*, 1923. — Adalbert Hamel, A. S. y la literatura española, 1925. — Paul Salzieder, *Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerischen Philosophie*, 1928. — U. A. Padovani,

SCH

A. S., *l'ambiente, la vita, le opere*, 1934. — Frederick Copleston, S. J., S., *Philosopher of Pessimism*, 1946. — M. Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon S.*, 1948. — G. Faggin, *S. Il mistico senza Dio*, 1951. — K. Brinkmann, *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauer*, 1958. — Hans M. Wolff, A. S. *Hundert Jahre später*, 1960. — Mario Ciudad, S., *oculto: la extrañeza existencial*, 1961. — Patrick Garduner, S., 1963.

SCHRÖDER (ERNST) (1841-1902), nac. en Pforzheim, profesor de matemáticas en el Instituto técnico de Karlsruhe desde 1876 hasta su muerte, se distinguió en la elaboración de la lógica matemática en la forma del álgebra de la lógica desarrollada por otros lógicos y matemáticos del pasado siglo (Boole, de Morgan). Especialmente importantes son las contribuciones de Schröder al álgebra de relaciones (V. RELACIÓN). Schröder presentó, además, en forma sistemática y más completa muchos de los trabajos de sus predecesores en lógica.

Obras principales: *Die Operationskreis des Logikkalküls*, 1877. — *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exakte Logik)*, I, 1890; II, parte 1, 1891; III, 1, 1895; II, 2 (ed. E. Müller), 1905. — *Abriss der Algebra der Logik*, ed. E. Müller, Parte 1, 1909; Parte 2, 1910. — Véase G. Behrens, *Die Prinzipien der mathematischen Logik bei Schröder, Russell und König*, 1918 (Dis.).

SCHUBERT-SOLDERN (RICHARD VON) (1852-1935) nació en Praga. Fue "Privatdozent" y "profesor extraordinario" en Leipzig, y luego profesor en el "Gimnasio" de Görz. Schubert-Soldern defendió la llamada "filosofía de la inmanencia" (v.) en el sentido de Schuppe y con elementos derivados del empiriocriticismo de Avenarius. En verdad, el punto de vista de Schubert-Soldern es más radical aun que el de Schuppe. En efecto, no solamente convierte todo objeto en contenido inmanente de la conciencia, sino que hace inclusive de esta conciencia el conjunto de sus contenidos. Por este motivo afirma, por un lado, el radical solipsismo, y por el otro la imposibilidad de hablar con sentido de la conciencia. La conciencia individual se convierte, así, en una parte o fragmento del complejo de los llamados "contenidos inmanentes". El pensamiento de Schubert-Soldern ha sido llamado por

SCH

él mismo "solipsismo gnoseológico". Este solipsismo se distingue a su entender completamente del solipsismo metafísico, pues no admite ninguno de los supuestos implícitos en éste. En particular no admite que la representación dada a la conciencia pueda ser signo de una realidad extramental.

Obras: *Ueber Transzendenz des Objekts und des Subjekts*, 1882 (*Sobre la trascendencia del objeto y del sujeto*). — *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884. (*Fundamentos de una teoría del conocimiento*). — *Reproduktion, Gefühl und Wille*, 1887 (*Reproducción, sentimiento y voluntad*). — *Grundlagen zu einer Ethik*, 1887 (*Fundamentos para una ética*). — *Ueber den Begriff der allgemeinen Bildung*, 1896 (*Sobre el concepto de la cultura general*). — *Das menschliche Glück und die soziale Frage*, 1896 (*La felicidad humana y la cuestión social*). — *Die menschliche Erziehung*, 1905 (*La educación humana*). — Además, diversos trabajos psicológicos y epistemológicos en la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, en la *Zeitschrift für immanente Philosophie* y en el *Archiv für Sozialwissenschaft*. — Véase A. Weinstein, *Die Lehre von der Realität nach Schubert-Soldern*, 1909.

SCHULZE (GOTTLOB ERNST), llamado Aenesidemus-Schulze (1761-1833) nació en Heldrungen (Turin-gia). De 1783 a 1788 fue "Privatdozent" en Wittenberg; de 1783 a 1788 profesor en Helmstedt y de 1788 a 1810 profesor en Göttinga. Schulze se dio a conocer ante todo por la obra *Aenesidemus* (véase título completo en bibliografía), de la cual procede el que se le citara como Aenesidemus-Schulze. Esta obra es una crítica de los supuestos de la teoría del conocimiento de Kant y de Reinhold, crítica fundada en un análisis interno del pensamiento de dichos autores y en particular en un análisis de la idea de representación. Según Schulze, el criticismo no ha podido responder adecuadamente a Hume, porque no ha sido capaz de pasar, como ha pretendido, de lo fenoménico a lo real, o supuestamente real. En lo fenoménico no hay conceptos universales y necesarios; si los hay en lo *a priori*, ello no significa gran cosa, pues la gran cuestión es cómo se puede pasar de lo *a priori* a la realidad. Por otro lado, tanto Kant como Reinhold cometen la falacia de hacer depender las repre-

sentaciones de las afecciones producidas por cosas en sí cuando estas cosas no están justificadas de ninguna manera dentro de la representación. Lo *a priori*, en suma, permanece ajeno a la experiencia, y la experiencia misma no contiene nada *a priori*. La tesis de Reinhold de que la representación es la unión de la experiencia y de lo que trasciende a la experiencia es rechazada por Schulze alegando que en tal caso no hay razón para no adherirse al dogmatismo prekantiano. Y si la representación no lleva a cabo semejante unión, entonces la crítica de Hume sigue siendo válida.

En escritos posteriores al *Aenesidemus*, y especialmente en su "crítica de la filosofía teórica", Schulze amplió su crítica del kantismo a toda filosofía que pretenda ir más allá de la aceptación de los datos sensibles como tales y proponiendo un escepticismo frente a toda aspiración a conseguir un saber "fundamental" inmune a toda crítica.

Obras: *Grundriss der philosophischen Wissenschaften*, 2 vols., 1788-1790 (*Fundamento de las ciencias filosóficas*). — *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst eine Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792 [aparecida primero anónimamente], reed. por A. Liebert, 1911 (*Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental dictada en Jena por el Sr. Profesor Reinhold, junto con una defensa del escepticismo frente a las pretensiones de la crítica de la razón*). — *Kritik der theoretischen philosophie*, 2 vols., 1801 (*Crítica de la filosofía teórica*). — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1814 (*Enciclopedia de ciencias filosóficas*). — *Psychische Anthropologie*, 1816 (*Antropología psíquica*). — *Über die menschliche Erkenntnis*, 1832 (*Sobre el conocimiento humano*).

Véase Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, 1865. — A. Wreschner, E. Platner und Kants *Erkenntnistheorie, mit besonderer Berücksichtigung von Tctens und Aenesidemus*, 1891. — H. J. Delacroix, *Quae Schulze in suo Aenesidemo contra Kantium arguerit*, 1899 (tesis doctoral latina). — A. E. Fischer, *Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer*, 1901. — H. Wiegershausen, *Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus*, 1910 [Kantstudien, Ergänzungsbände 17].

SCHUPPE (WILHELM) (1836-

1913) nació en Grieg (Silesia). De 1873 a 1910 fue profesor en la Universidad de Greifswald. Schuppe fue uno de los principales representantes, si no el más eminente representante de la llamada "filosofía de la inmanencia" (v.), desarrollando sobre todo sus aspectos "idealistas" y "sensacionistas" más bien que sus implicaciones "científico-neutralistas". En efecto, de acuerdo con el principio de la inmanencia, todo lo experimentable es inmanente, esto es, contenido de la conciencia. Pasar de la inmanencia a la trascendencia representaría saltar del territorio de la experiencia positiva al de la metafísica en tanto que afirmación sobre lo trascendente. Pero si el objeto es la representación o, por lo menos, si del objeto no puede enunciarse nada más que lo que aparece en su representación inmanente, la inmanencia caracterizará el mismo ser. Por eso la distinción entre el immanentismo metafísico y el immanentismo gnoseológico, sobre la que Schuppe insiste, no equivale siempre a una eliminación del problema metafísico, sobre todo cuando la conciencia se presenta como continente universal de lo dado. La identificación del "objeto" con su "representación" parece conducir, por lo tanto, a un solipsismo (VÉASE) de índole individual, según el cual todo ser se reduce al immanentismo de la propia conciencia. Sin embargo, la necesidad de evitar tal solipsismo, que haría imposible toda ciencia, obligó a Schuppe a admitir una conciencia general o conciencia "en general" de la cual son especies las conciencias individuales. Esta conciencia general no es, empero, nada substancial: es un punto unitario absoluto que se hace concreto en la medida en que se realiza en las conciencias empíricas individuales. Por eso la conciencia en general "contiene" el espacio y el tiempo y permite establecer lo que haya de "objetivo" en las proposiciones sobre los contenidos. Las características de las "cosas", lo mismo que el significado de las fórmulas lógicas, son, por ello, derivables de la conciencia genérica, y por este motivo la teoría del conocimiento es la disciplina fundamental. La lógica es una parte de la teoría del conocimiento o, mejor dicho, representa una de las caras de ella. La filosofía de la inmanencia, relacionada por diversos la-

dos con el sensualismo y neutralismo de Mach, y con el empiriocriticismo de Avenarius, fue consecuentemente desarrollada por Schubert-Soldern, así como por Max Kaufmann († 1896: *Immanente Philosophie*, I, 1893. — *Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre*, 1890); el cual acentuó la concepción de la realidad como contenido de la conciencia y concibió el sujeto como forma unitaria de todos los objetos en general.

Obras: *Das menschliche Denken*, 1870 (*El pensar humano*). — *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878 (*Lógica gnoseológica*). — *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, 1881 (*Rasgos fundamentales de la ética y de la filosofía del Derecho*). — *Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umriss*, 1882 (*El motivo metafísico y la historia de la filosofía en bosquejos*). — *Der Begriff des subjektiven Rechts*, 1887 (*El concepto del Derecho subjetivo*). — *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, 1894, 2ª ed., 1910 (*Bosquejo de teoría del conocimiento y lógica*). — *Die immanente Philosophie*, 1897. — *Der Solipsismus*, 1898. (*El sistema de las ciencias y el del ser*). — "Zum Psychologismus und Normcharakter der Logik", *Archiv für systematische Philosophie*, VII (1901), 1-22 ("Psicologismo y carácter normativo de la lógica"). — *Was ist Bildung?*, 1900 (*¿Qué es la educación?*). — *Der Zusammenhang von Leib und Seele*, 1902 (*La conexión entre el cuerpo y el alma*). — *Das Problem der Verantwortlichkeit*, 1913 (*El problema de la responsabilidad*). — Escritos postumos publicados por W. Fuchs: *Allgemeine Rechtslehre. Mit Einschluss und vom Wissen. Unter Verwendung des handschriftlichen Nachlasses*, 1936. — *La Zeitschrift für immanente Philosophie*, órgano de la tendencia representada por Schuppe, fue editada de 1895 a 1897 por M. R. Kauffmann, con la colaboración de Schuppe y Schubert-Soldern, y en 1897 por Schuppe. — Véase R. Hermann, *Schuppes Lehre vom Denken kritisch beleuchtet*, 1894 (Dis.). — L. Klijubowski, *Das Bewusstsein und das Sein bei W. Schuppe*, 1912 (Dis.). — A. Pelazza, *G. Schuppe e la filosofia dell'immanenza*, 1914. — E. de Negri, *La crisis del positivismo nella filosofia dell'immanenza*, 1929. — R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*, 1932. — W. Fuchs, *W. S. als Rechtstheoretiker und Rechtsphilosoph*, 1932 [con bibliog., págs. 9-19]. — Renato Treves, *Il problema dell'esperienza giuridica e la fi-*

losofía dell'immanenza di G. S., 1938. — Id., id., "El problema de la experiencia en la filosofía de W. S.", *Philosophia* [Mendoza], XXIII (1959), 52-63. — E. Schneider y A. E. Biedermann, *W. Schuppe und Johannes Rehmke*, 1939 (Dis.).

SCHWARZ (HERMANN) (1864-1951) nac. en Düren (Renania), profesor desde 1894 en Halle, en 1909 en Marburgo y desde 1910 en Greifswald, defendió, cuando menos en su primera época, una forma de realismo crítico basado en un análisis psicológico de los actos trascendentes, y especialmente en un análisis de los fenómenos volitivos. La psicología de la voluntad parece ser, pues, el fundamento o, cuando menos, uno de los fundamentos de la teoría del conocimiento y aun de la metafísica de Schwarz. Ésta psicología presenta a la voluntad como un sistema de actos de preferencia o repugnancia, distintos de la coacción necesaria, pero también del deseo, como un sistema normativo próximo en algunos puntos a la ética material de los valores. Esta psicología, además, manifiesta el carácter estructural y, en cierto modo, totalista de los hechos anímicos, pero de un totalismo no constituido por la ordenación de elementos, sino por funciones dinámicas. Ahora bien, este análisis representa solamente el primer estadio para una concepción filosófica desarrollada bajo el nombre de la "filosofía de lo no dado". El principio de esta concepción es la posibilidad de planteamiento de cuestiones relativas a entidades de las cuales puede enunciarse, por lo pronto, según Schwarz, que no son —o, mejor dicho, que no son dadas—; la existencia de Dios, su "evolución" y el "acceso" a su realidad por parte de los hombres constituyen una parte fundamental de estas cuestiones. Todas ellas pueden ser resueltas, al entender del autor, por medio de una forma de dialéctica de la paradoja que permite situarse, por lo pronto, más allá de las oposiciones tradicionales, en el seno de un reino de almas y de valores en el cual precisamente lo que en principio es "no dado" puede convertirse en algo esencialmente dado y existente. La hipótesis de la "comunidad axiológica" parece ser la consecuencia de esta actitud en el curso de la cual la comunidad humana o, mejor dicho, ciertas comunidades humanas resul-

tan ser el "órgano" de aprehensión y hasta cierto punto, de "creación" de lo primitivamente no dado. Schwarz vio en el nacionalsocialismo la expresión política de esta filosofía, pero una expresión política que, a su entender, debía nacerse "trascendente" con el fin de evitar las posibles desviaciones naturalistas engendradas por el racismo radical.

Obras: *Ein Beitrag zur Theorie der Ordnungstypen*, 1888 (*Contribución a la teoría de los tipos de orden*). — *Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beitrag zur Erkenntnistheorie und empirischen Psychologie*, 1892 (*El problema de la percepción desde el punto de vista del físico, del fisiólogo y del filósofo. Contribución a la teoría del conocimiento y ala psicología empírica*). — *Was will der kritische Realismus? Antwort an Herrn Prof. Martius in Bonn, 1894 (¿Qué quiere el realismo crítico? Respuesta al prof. Martius, de Bonn)*. — *Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanistische Methode*, 1895 (*La transformación de las hipótesis sobre la percepción, por el método mecanicista*). — *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik*, 1900 (*Psicología de la voluntad. Para la fundamentación de la ética*). — *Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage*, 1901 (*La vida moral. Una ética de base psicológica*). — *Glück und Sittlichkeit*, 1902 (*Felicidad y moralidad*). — *Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip*, 1904, 2ª ed.: *Die Grundfragen der Weltanschauung*, 1912 (*El materialismo moderno como concepción del mundo y principio histórico*; 2ª ed.: *Las cuestiones fundamentales de la concepción del mundo*). — *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. I. Von Heraklit bis Böhme*, 1931 (*La idea de Dios en la historia de la filosofía. I. De H. a B.*). — *Fichte und Wir*, 1917 (*Fichte y nosotros*). — *Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie*, 1921 (*Lo no dado. Una filosofía de la religión y de los valores*). — *Ethik*, 1925. — *Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus*, 1928 (*Dios. Más allá del teísmo y del panteísmo*). — *Gemeinschaft und Idee*, 1930 (*Comunidad e idea*). — Desde 1933, diversos escritos de carácter filosófico-político, entre ellos: *Nationalsozialistische Weltanschauung*, 1933. — *Zur philosophische Grundlegung des Nationalsozialismus*, 1936. — *Deutsche Glaube am Scheidewege. Ewiges*

Sein oder werdende Gottheit?, 1936. — *Grundzüge einer Geschichte der altdeutschen Philosophie*, 1937. — *Ewigkeit. Ein deutsches Bekenntnis*, 1941. — Obras reunidas: *Ges. Werke*, I, 1940. Autoexposición en: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, v. I. — Véase P. Junker, *Liebe und Gott. Ein Ausschnitt aus der Philosophie des Ungegebenen*, 1923. — O. Kühler, *Wert, Person, Gott. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, 1932.

SCHWEITZER (ALBERT) nac. (1875) en Kayserberg, Alsacia. Conocido sobre todo por sus grandes obras sobre Bach, sobre la historia del cristianismo, y sobre todo por su larga actuación como médico en el hospital para leprosos de Lambarene (África Ecuatorial), ha trabajado desde el punto de vista filosófico sobre todo en los problemas de la filosofía de la cultura, que considera central para nuestra época. Pero la filosofía de la cultura no es sólo para Schweitzer una reflexión acerca del mundo cultural y de los valores, sino que es el instrumento teórico indispensable para alcanzar una finalidad de carácter ético: Ja afirmación de la vida y del mundo. En rigor, es la vida y el concepto de la vida lo que constituye el eje de la reflexión sobre la cultura, lo único que puede dar sentido a un mundo hecho de valores culturales. Schweitzer acentúa por ello en todo momento la dependencia en que se halla una cultura dada de sus supuestos vitales o, mejor dicho, de la autoafirmación por parte del sujeto portador de cultura de tales supuestos. Por eso la cultura no es un mundo unitario, la externa manifestación de un Espíritu universal destinado irrevocablemente a producir cultura; es un imperativo existencial y ético que se mantiene solamente en tanto que persista la voluntad de continuarlo y fomentarlo. El fomento de la vida es, de tal modo, el supuesto último de la filosofía cultural de Schweitzer, que puede ser considerada como una forma de vitalismo cultural y aun de historicismo, bien que más bajo un aspecto biológico que propiamente espiritual.

La obra principal de Schweitzer sobre filosofía de la cultura es: *Kulturphilosophie. I. Aufbau und Wiederaufbau der Kultur*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la civilización. I: Decaimiento y restauración de la civiliza-*

ción. II: *Civilización y Ética*, 1962). — A ella puede agregarse: *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, 1935 (trad. esp.: *El pensamiento de la India*, 1952; 2ª ed., 1958). Ha escrito asimismo una obra sobre la filosofía de la religión de Kant: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis blossen Vernunft*, 1899. Entre las obras histórico-religiosas destacan: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1ª ed. con el título: *Von Reimarus zu Wrede*, 1906). — *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, 1911. — *Das Christentum und die Weltreligionen*, 1924 (trad. esp., *El cristianismo y las religiones universales*, 1950). — La obra capital sobre Bach es: *J. S. Bach, le musicien-poète*, 1905. — Para sus memorias, véase: *Zwischen Wasser und Urwald*, 1921. — *Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, 1924. — *Mitteilungen aus Lambarene*, Cuad. I, hasta 1924; II, 1924-1925; III, 1925-1927. En trad. esp.: *Mi vida y mi pensamiento*, 1961). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VII, 1929. — Véase Martin Werner, *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer*, 1924. — Oskar Kraus, *A. Schweitzer, Sein Werk und seine Weltanschauung*, 1926. — Hans Wegmann, *A. Schweitzer als Führer*, 1928. — George Seaver, *A. Schweitzer, the Man and His Mind*, 1947. — Emil Lind, *A. S. aus seinem Leben und Werk*, 1948. — M. Woytt-Secretan, *A. S., der Urwald-Doktor von Lambarene*, 1948. — A. Siegfried, D. Halévy et al., *A. Schweitzer. Etudes et Témoignages*, 1950, ed. R. Amadou. — J. Feschotte, *A. Schweitzer*, 1952. — H. A. Babel, *La pensée d'A. Schweitzer*, 1955. — Gabriel Langfeld, *A. S. A Study of His Philosophy of Life*, 1960. — W. Picht, *A. S. Wesen und Bedeutung*, 1961. — H. W. Bähr, *A. S. Sein Denken und Sein Weg*, 1962.

SCIACCA (MICHELE FEDERICO) nació (1908) en Giarre (Catania) y estudió en Nápoles con A. Aliotta. De 1938 a 1947 fue profesor en la Universidad de Pavia y a partir de 1948 ha sido profesor en la Universidad de Genova. En 1946 fundó la revista *Giornale di Metafisica*. Sciacca ha pasado de un período actualista e idealista a un espiritualismo cristiano o, como el propio autor lo ha llamado, a una *filosofía dell'integralità* o idealismo realista de raíz agustiniano-rosminiana. La inclinación hacia el penfirmada por sus estudios de historia sarmentó teísta-espiritualista fue con-

de la filosofía, entre los cuales son especialmente significativos los de historia de la filosofía italiana moderna y contemporánea. El propio Sciacca ha señalado (Cfr. art. citado en la bibliografía, págs. 371-4) cuáles son los puntos firmes de su pensamiento que se hallan en armonía con el teísmo cristiano-católico. Primero, que toda investigación y toda forma de actividad espiritual es una profesión de vida moral. Segundo, que la moral es síntesis de teoría y práctica. Tercero, que hay junto a la teoría y la práctica de la voluntad, una teoría o práctica de la razón; la razón no debe ser un puro formalismo ni un inmediato sensualismo. Cuarto, que la moral auténtica no debe atender sólo a la práctica de la voluntad y convertirse en moral material. Quinto, que hay que rechazar el egoísmo de la razón y de la voluntad aun más que el de los sentidos. Sexto, que hay que tener en cuenta la integridad de la persona humana. Séptimo, que precisa reconocer el principio de la creación, del que se deriva la facultad de conocerse como criatura y de reconocer al Creador. Octavo, que la filosofía no es conquista de la actividad creadora del Yo trascendental, sino conquista del sentido de la creación a través de la conciencia del ser creado. Noveno, que la virtud metafísica de la moralidad es la humildad. Décimo, que la vida moral es ser para el Ser. Undécimo, que semejante metafísica de los principios del espíritu y de la moralidad puede dar origen a una apologética. De estos puntos destacamos el séptimo por referirse a uno de los conceptos fundamentales de Sciacca, el expresado con el nombre de "sentido de la criatura" (*senso creaturale*) — concepto usado asimismo por Maurice Blondel, pero que Sciacca pone todavía más de relieve que el citado autor. Según Sciacca, el *senso creaturale* es el que hace que la criatura conciba su propia existencia como un "don de existir", lo que, al entender de este autor, afecta radicalmente no sólo la concepción ontológica de la existencia humana, sino también la moralidad. Además, el *senso creaturale* apunta a la existencia del Ser realísimo, es decir, envuelve tal existencia.

Obras: *Studi sulla filosofia antica*, 1934. — *Studi sulla filosofia medioevale e moderna*, 1935. — *La filosofia*

di Tommaso Reid, con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini, 1935. — *Linee d'uno spiritualismo critico*, 1936 [incluido en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, 1961]. *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, 1938. — *La metafisica di Platone, I: Il problema cosmologico*, 1938. — *La dialettica delle idee nel "Parmenide" e nel "Sofista"*, 1938. — *Teoria e pratica della volontà*, 1938. — *Manuale di Storia della Filosofia*, 1938 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 1950, 3ª ed., 1958). — *Il Secolo XX*, 2 vols., 1941, 2ª ed., 1947. — *Problemi di filosofia*, 1941, 2ª ed., 1943. — *La filosofia italiana*, 1941. — *Il problema educativo nella storia della pedagogia*, 1941, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *El problema de la educación*, 1957, 2ª ed., 1961). — *Il problema di Dio e della religione nella filosofia contemporanea*, 1944, 3ª ed., 1954 (trad. esp.: *Dios y la religión en la filosofía actual*, 1952). — *Pascal*, 1944, 3ª ed., 1962 (trad. esp., 1955). — *Il mio itinerario a Cristo*, 1945 (trad. esp. rev.: *Mi itinerario a Cristo*, 1957). 2ª ed., aumentada de la obra anterior, con el título: *La Clessidra*, 1959 (trad. esp.: *La clepsidra*, 1961). — *La filosofia oggi*, 1945, 3ª ed., rev., 1958 (trad. esp.: *La filosofía hoy*, 1947, 3ª ed., 2 vols., 1961). — *Lettere dalla Campagna*, 1945. — *La filosofia italiana nell'età del Risorgimento*, 1948. — *La Chiesa e la civiltà moderna*, 1948 (trad. esp.: *La Iglesia y la civilización moderna*, 1949). — S. Agostino, I. *La vita e l'opera. L'itinerario della mente*, 1949 (trad. esp.: *San Agustín*, 1955). — *Il pensiero moderno*, 1949. — *Filosofia e metafisica*, 1950, 2ª ed., 2 vols., 1962 (trad. esp.: *La existencia de Dios*, 1955). — *L'interiorità oggettiva*, en *Opere complete* (trad. esp.: *La interioridad objetiva*, 1955). — *In spirito e verità*, 1952, 2ª ed., 1960 (trad. esp.: *En espíritu y verdad*, 1955). — *L'ora di Cristo*, 1954 (trad. esp.: *La hora de Cristo*, 1954, 2ª ed., 1961). — *L'uomo, questo "squilibriato"*, *Saggio sulla condizione umana*, 1956, 2ª ed., 1960 (trad. esp.: *El hombre, este desequilibrado*, 1958). — *Atto ed essere*, 1956, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: *Acto y ser*, 1961). — *Come si vince a Waterloo*, 1957, 3ª ed., 1961 (trad. esp.: *La palabra y el silencio*, 1961). — *Interpretazioni rosminiane*, 1958. — *Morte ed immortalità*, 1958, 2ª ed., 1961 (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad*, 1962). — *Dall'attualismo allo spiritualismo critico (1931-1938)*, 1961 [recoge algunos escritos anteriores].

Algunas de las obras mencionadas, especialmente las últimas, aparecieron por vez primera en la ed. de *Opere*

complete (Cfr. *infra*). Además de las trad. esps. indicadas, han aparecido otras obras de Sciacca en español; algunas, traducciones de partes de los originales italianos, y otras preparadas para la publicación en español; citamos: *Fenomenología del hombre contemporáneo*, 1957. — *Perspectivas de nuestro tiempo*, 1958. — *Herejías y verdades de nuestro tiempo*, 1958. — *Qué es la inmortalidad*, 1959. — *Qué es el idealismo*, 1959. — *Qué es el humanismo*, 1960. — *Qué es el espiritualismo contemporáneo*, 1962.

Autoexposiciones: "Il mio spiritualismo cristiano", en *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 363-74. — "La mia prospettiva filosófica", en el volumen *La mia prospettiva filosófica*, 1950 (trad. esp.: *La filosofía y el concepto de la filosofía*, 2º ed., 1959).

Edición de obras completas: *Opere complete*, 27 vols., 1958 y siguientes.

Véase A. Guzzo, R. Crippa y F. Arata, M. F. S., 1951. — Michele Schiavone, *L'idealismo di M. F. S. come sviluppo del rosminianismo*, 1957. — M. T. Antonelli, M. Schiavone et al., *Studi in onore di M. F. S.*, 1959. — Francisca Yoles, A. Caturelli et al., *El pensamiento de M. F. S. (1908-1958)*, 1959. — Alberto Caturelli, *Metafísica de la integralidad. La filosofía de M. F. S.*, 1959 [con bib.]. — Agostino Cantoni, M. F. S. *Trascendencia teística e filosofía cristiana*, 1960. — Cesare Valenti, *La fondazione assiologica; fondamento e crisi dell'idealismo (La restaurazione dell'idealismo nel pensiero di M. F. S.)*, 1960. — Francesco Petrini, *Filosofía dell'integralità*, 1961. — Manuel Gonzalo Casas, S., 1962. — Francisca Yoles, *El a priori en la filosofía de M. F. S.*, 1962. — Ivo Hoellhuber, M. F. S., *ein Wegweiser abendländischen Geistes*, 1962 [Monographien zur philosophischen Forschung, 28].

SECRETAN (CHARLES) (1815-1895) nació en Lausana. Estudió en Lausana y en Munich (con Schelling y von Bader). De 1838 a 1841 fue "profesor extraordinario" y de 1841 a 1850 profesor titular en la Universidad de Lausana. Después de una larga estancia en Neuenburg (1850-1866), regresó a Lausana, donde profesó de nuevo, hasta su muerte.

Oponiéndose a todas las doctrinas panteístas y deterministas acentúa Secretan la absoluta libertad de Dios, la cual implica, a su entender, que ninguna de sus acciones es susceptible de ser justificada y explicada por otra razón que la razón cristiana.

Dios no es un ser necesario; es algo que consiste en ser lo que quiere: es el que puede decir "Yo soy lo que quiero ser". El hombre, como ser libre creado por Dios, tiene por misión reunirse de nuevo con la personalidad divina, redimir el pecado de su desvinculación y rebelión contra la divinidad. Secretan llama a esta especulación sobre el carácter absolutamente contingente de todos los actos divinos y sobre la relación que supone entre Dios y el hombre "una filosofía de la libertad". Pero la afirmación de la libertad, que de tal suerte pasa de Dios al hombre, representa al propio tiempo la fundamentación de la vida moral, a la cual debe dirigirse toda intuición y toda especulación metafísica. La vida moral "es" libertad; es la libertad que se realiza a sí misma y que encuentra en esta realización la base del ser y del conocer.

Obras: *De la philosophie de Leibniz*, 1840. — *La philosophie de la liberté*, 2 vols., 1849, 3ª ed., 1879. — *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts*, 1857. — *La raison et le christianisme*, 1863. — *Discours laïques*, 1877. — *Le principe de la morale*, 1883, 2ª ed., 1893. — *La civilisation et la croyance*, 1877, 2ª ed., 1893. — *Études sociales*, 1889. — *Les droits de l'humanité*, 1890. — *Mon Utopie*, 1892. — *Essais de philosophie et de littérature*, 1896.

Véase F. Pillon, *La philosophie de Ch. Secretan*, 1898. — L. Secretan, *Ch. Secretan, sa vie et son oeuvre*, 1912. — F. Abauzit, *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secretan*, 1921. — E. Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secretan*, 1930. — André Burnier, *La pensée de Charles Secretan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur*, 1934 (tesis). — W. Béguin, *Le fondement de la morale chez Ch. Secretan*, 1942 (tesis).

SECTA. En el artículo Filosofía (Historia de la) (VÉASE) hemos hecho referencia al hecho de que desde la Antigüedad y hasta bien entrado el siglo XVIII fue común exponer la historia de la filosofía por medio de la presentación de las opiniones de los filósofos agrupados en las llamadas *sectas*. El término 'secta' tiene, pues, aquí un preciso sentido histórico-filosófico y no debe confundirse con su significado en el lenguaje ordinario.

Las agrupaciones en sectas presentadas desde la Antigüedad son muchas. Una clasificación muy corriente, que se halla en Diógenes Laercio (I. 16), es la que agrupa los filósofos en dogmáticos y escépticos. Otra clasificación, adoptada por Soción y Diógenes Laercio es la de las series de los jónicos (VÉASE) e itálicos (v.). Otra, presentada por Hipoboto (*apud* D. Laercio), es la de los megáricos, erétricos, cirenaicos, epicúreos, anicéricos, teodorianos, zenonianos o estoicos, académicos antiguos y peripatéticos. Otra es la que atiende a las escuelas griegas principales: académicos, peripatéticos, cínicos, estoicos, epicúreos, escépticos, cirenaicos, neoplatónicos, eclécticos. Entre los filósofos del final del mundo antiguo era también corriente hablar de la secta de los cristianos, de la de los gnósticos, maniqueos, etc. En la Edad Media y en el Renacimiento fue corriente hablar de las sectas de los platónicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos y escépticos. En la Edad Moderna se conservaron muchas de dichas designaciones; así, por ejemplo, en la *Historia* de Jacob Brucker [véase FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA)] aparecen secciones redactadas con los títulos de: *De secta megarica*, *De secta cynica*, *De secta heraclitea*, *De secta ecléctica*, *De secta peripatética*, *De secta stoica*, *De secta Pythagorica resuscitata*, etc. (pero también *De schola socratica*). Ya entrada la Edad Moderna estas clasificaciones en sectas se fueron organizando en la forma hoy día admitida en las historias de la filosofía cuando menos para la filosofía antigua. Un intento de interpretar las sectas como formas fundamentales del espíritu se dio en el siglo XIX, cuando Cousin habló del sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo, sectas conjugadas y superadas por el eclecticismo.

El término 'secta' en el sentido antes apuntado ha caído hoy en desuso y se suele utilizar más bien al vocablo 'Escuela'. Así lo hemos hecho en muchos casos en los que se ha tratado de dar cuenta de una agrupación filosófica. (Véase en el cuadro sinóptico final la sección sobre escuelas y tendencias.) También hemos usado 'Círculo' en Varsovia (Círculo de), Viena (Círculo de). En otras ocasiones no hemos utilizado ni el vocablo 'secta' ni el vocablo 'escuela', sino

que hemos indicado simplemente el nombre común por el cual son conocidos ciertos grupos de filósofos: por ejemplo: Cínicos, Cirenaicos, Estoicos, Jónicos, Milesios, Escépticos, Socráticos, Sofistas. En otros casos, finalmente, ciertos nombres designan no sólo una escuela o una secta, sino toda una tendencia filosófica, usualmente con una larga historia. Es el caso de Agustínismo, Avicenisimo, Aristotelismo, Bergsonismo, Cartesiano, Existencialismo, Fenomenología, Hegelianismo, Kantismo, Marxismo, Neokantismo, Neoplatonismo, Neorealismo, Neotomismo, Ocasionalismo, Peripatéticos, Platonismo, Positivismo, Pragmatismo, Problematicismo, Tomismo, etc. (VEANSE).

SECUNDUM QUID. La expresión latina *secundum quid* (contracción de *secundum aliquid*) se usa para indicar que aquello de que se trata tiene que ser entendido en cierto respecto, con relación a algo (*aliquid*) que no es lo mismo considerado. *Secundum quid* se contraponen a *simpliciter* y a *absolute*, expresiones usadas para indicar que aquello de que se habla tiene que entenderse no relativamente a otra cosa, sino sólo con respecto a sí mismo, de una forma desligada (*ab-soluta*) de otras cosas. Algo es *secundum quid* cuando es en razón de otra cosa, cuando está "bajo condición", *sub conditione*.

La relación a otra cosa a que se refiere el *secundum quid* no es la relación con el sujeto cognoscente, por lo cual *secundum quid* debe distinguirse de *quoad nos* (véase). Ejemplo de uso de *secundum quid*, en contraste con el uso de *simpliciter* o de *absolute*, es: "la perfección *secundum quid*". Esta perfección es perfección con respecto a algo, por ejemplo, con respecto al poder, pero no necesariamente con respecto a todo, pues en tal caso la perfección no es *secundum quid*, sino *simpliciter* o *absolute*.

Cuando en un razonamiento un término es usado *secundum quid* y luego se usa el mismo término *absolute*, o viceversa, se comete un sofisma, llamado sofisma del *secundum quid* o, más exactamente, sofisma del *secundum quid* y del *simpliciter*.

SÉFER YESIRÁ. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

SEGUNDIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE, (C. S.), TIQUISMO.

SELLARS (ROY WOOD) nac.

(1880) en Egmondsville (Ontario), fue profesor desde 1905 hasta 1950, fecha de su jubilación, en la Universidad de Michigan. La filosofía de Sellars es calificada de naturalista y evolucionista y con frecuencia asimismo de materialista. Este materialismo es, sin embargo, un materialismo de índole fuertemente pragmática, que tiene su fundamento en el análisis del conocimiento de la realidad y de las operaciones que efectuamos con ella más bien que en un conjunto de previas suposiciones ontológicas. En la teoría del conocimiento Sellars fue uno de los impulsores del realismo crítico norteamericano, basado en una crítica del neorealismo (véase), pero a la vez fundado en algunas de las posiciones de éste. A diferencia de otros realistas críticos, Sellars adoptó una posición que ha sido calificada de realismo físico y que constituye el correlato epistemológico de su naturalismo.

Obras: *Critical Realism*, 1915. — *The Next Step in Democracy*, 1916. — *The Essentials of Logic*, 1917. — *The Essentials of Philosophy*, 1917. — *The Next Step in Religion*, 1918. — *Evolutionary Naturalism*, 1922. — *The Principles and Problems of Philosophy*, 1926. — *Religion Coming of Age*, 1928. — *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — Importantes para el conocimiento de las posiciones filosóficas de Sellars son también los trabajos: "Knowledge and Its Categories", en *Essays in Critical Realism*, 1920, págs. 187-219; "Realism, Naturalism, and Humanism", en *Contemporary American Philosophy*, ed. G. P. Adams y W. P. Montague, Vol. II, 1930, págs. 261-85; y "Social Philosophy and the American Scene" y "Materialism and Human Knowing", en *Philosophy for the Future*, ed. R. W. Sellars, V. J. McGill y M. Farber, 1949, págs. 61-75 y 75-106. — Véase R. R. Baker, "The Naturalism of R. W. Sellars", *The New Scholasticism*, XXIV (1950), 3-31 y 153-73. — A. J. Bahm, W. Sellars, R. M. Chisholm, J. Kuiper, W. Frankena, Marten ten Hoor, arts. y comentarios sobre R. W. S. en *Philosophy and Phenomenological Research*, XV (1954-1955), 1-97 [con bibliografía por C. E. Myers, págs. 98-103]. Precisiones del filósofo sobre estos comentarios en "My Philosophical Position: A Rejoinder", *ibid.*, 72-97.

SEMÁNTICA. El vocablo 'semántica' fue forjado por Michel J. A. Bréal para designar la ciencia que se ocu-

pa de las significaciones de las palabras. La semántica es, según dicho autor, una parte de la lingüística o gramática general. A veces se ha usado, en vez de 'semántica' el término 'semasiología', pero el primero ha alcanzado el predominio entre los lingüistas. De un modo más preciso la semántica lingüística es definida como la ciencia que estudia las diversas relaciones de las palabras con los objetos designados por ellas, esto es, que se ocupa de averiguar de qué modo y según cuáles leyes las palabras se aplican a los objetos. Por eso, como escribe Américo Castro (Cfr. "La significación de las palabras", en *Lengua, Enseñanza y Literatura*, 1924, pág. 88), "la semántica debe definirse en realidad como la ciencia del *cambio de significación* [subrayado por nosotros] de las palabras".

La semántica lingüística es una ciencia empírica; la inducción es el método por ella usado para la formulación de sus leyes. Distinto, en cambio, es el objeto y los métodos de la semántica tal como ha sido elaborada por filósofos y lógicos. Hemos visto en el artículo sobre la semiótica (véase) que la semántica ha sido definida por Charles W. Morris como una parte de la ciencia general de los signos: la que estudia las relaciones entre los signos y los objetos a los cuales pueden aplicarse los signos. Según Carnap, "si hacemos abstracción del que usa el lenguaje y analizamos solamente las expresiones y sus *designata* nos hallamos en el campo de la semántica". Por eso la semántica "contiene la teoría de lo que es usualmente llamado el significado de las expresiones, y de ahí los estudios que conducen a la construcción de un diccionario que traduce el objeto lenguaje en el metalenguaje" (V. METALENGUAJE). Lo mismo opina Tarski —que, con Carnap, es uno de los más significados semánticos del presente—: la semántica es una disciplina que trata de ciertas relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos a los cuales se refieren tales expresiones. Como la semiótica es un metalenguaje, se dice a veces que la semántica es una de las dimensiones de la semiótica; el estudio semántico es menos abstracto y formal que el sintáctico, pero más abstracto y formal que el pragmático. Las nociones estudiadas por la se-

mántica son nociones tales como las de verdad (v.), designación (v.), cumplimiento (de condiciones), definición (v.), nominación, denotación (v.), significación (v.), sinonimia, aplicabilidad, etc. Por ejemplo, el enunciado: 'Si la masa de la Luna es menor que la masa de la Tierra, entonces los cuerpos sobre la Luna pesan menos que los cuerpos sobre la Tierra' es un enunciado verdadero' es una proposición cuyo estudio pertenece a la semántica. No todos los autores están de acuerdo, sin embargo, en considerar la semántica como un estudio unitario que se ocupa de las nociones mencionadas. Por ejemplo, Quine propone separar la semántica en dos provincias: la teoría de la significación y la teoría de la referencia. Según Quine, se podría llamar a la primera *semántica* si no fuese porque este mismo nombre es dado por Tarski y otros autores a lo que pertenece a la teoría de la referencia. Es, pues, mejor usar el nombre de teoría de la significación. Esta teoría examina, entre otros, los conceptos siguientes: significación, sinonimia (o identidad de significación), significado (o posesión de significación) y analiticidad (o verdad por virtud de la significación). En cuanto a la teoría de referencia, examina, siempre según el mismo autor, conceptos tales como los de nominación, verdad y denotación. Desde este punto de vista las paradojas semánticas (V. PARADOJA) pueden considerarse como paradojas de la teoría de la referencia.

El carácter menos abstracto y formal de la semántica con respecto a la sintaxis es admitido por casi todos los autores que se han ocupado de aquella disciplina. Sin embargo, podemos notar que algunos filósofos, como Leon Chwistek, usan el vocablo 'semántica' en un sentido que se parece mucho al de la sintaxis lógica y, por consiguiente, destacan más que otros los aspectos formales del estudio semántico. Por otro lado, hay autores que han empleado el término 'semántica' (o, mejor dicho, 'semántica general') en un sentido que no coincide ni con el de los lingüistas ni con el de los citados lógicos. El más destacado de tales autores es Alfred Korzybski (1879-1950), el cual ha definido la semántica general como una ciencia empírica que se ocu-

pa del análisis de las reacciones vivas experimentadas por el sistema nervioso humano en la producción de un pensamiento que implica ciertas orientaciones o valoraciones y que, a su entender, no necesitan ser formalizadas. Korzybski ha predicado la necesidad de forjar un "sistema no aristotélico", basado en un sistema "extensional e infinitamente valente" a diferencia de los sistemas aristotélicos, intensionales y bivalentes. El movimiento iniciado por Korzybski se concretó en la fundación del Instituto de Semántica General (1938, en Chicago, desde 1946 en Lakeville, Connecticut) y fue popularizado por diversos autores que, a imitación de Korzybski, quisieron convertir la semántica en una concepción general del mundo y en la base de una reforma de la sociedad y del hombre. No es sorprendente que los semánticos lógicos subrayaran la total ausencia de relación entre tal semántica general y su propia semántica. Así, Tarski ha declarado que "es acaso conveniente decir que la semántica tal como es concebida en este artículo [se trata de 'The Semantic Conception of Truth'; véase bibliografía] es una disciplina modesta y sobria, que no tiene pretensiones de convertirse en una panacea universal para todos los males, imaginarios y reales, de la humanidad. No se hallará en la semántica ningún remedio para la caída de los dientes o las ilusiones de grandeza o los conflictos de clase. Y tampoco es la semántica un artificio destinado a demostrar que todo el mundo, excepto el que habla y sus amigos, dicen tonterías".

Volvamos ahora a la semántica de los filósofos y lógicos, es decir, a la elaborada, entre otros, por Tarski y Carnap, basándose en previas indagaciones de Leśniewski y Kotarbiński y en las aclaraciones de Morris. Es usual especificar diversos aspectos desde los cuales pueden llevarse a cabo los estudios semánticos. Carnap, por ejemplo, indica que la semántica puede ser descriptiva (o, como dice también Morris, aplicada) y pura. La semántica descriptiva trata, según Carnap, de "la descripción y análisis de las características semánticas, ya sea de algún lenguaje históricamente dado, como por ejemplo, el francés, o de todos los len-

guajes históricamente dados en general", por lo cual puede hablarse respectivamente de semántica descriptiva especial y semántica descriptiva general. Esta semántica descriptiva coincide en gran parte con la semántica de los lingüistas; es una ciencia empírica cuyos objetos son hechos. La semántica pura, por su lado, trata de la construcción de un sistema de reglas semánticas, ya sea en relación con un lenguaje histórico dado o bien libremente inventadas. Por eso "las reglas de un sistema semántico, S, no son sino una definición de ciertos conceptos semánticos con respecto a S, como, por ejemplo, 'designación en S' o 'verdad en S'", y por eso también "la semántica pura consiste en definiciones de esta clase y en sus consecuencias y, de consiguiente, es, en contradicción con la semántica descriptiva, enteramente analítica y sin contenido fáctico" (Cfr. *Studies in Semantics*, I, § 5). En general, se considera que la semántica se ocupa de sistemas de signos interpretados, a diferencia de la sintaxis, que estudia sistemas de signos no interpretados. Ahora bien, se ha discutido cuáles son las relaciones entre la semántica y la sintaxis. El propio Carnap ha aproximado considerablemente las dos ciencias al convertir la semántica en un estudio capaz de verificar interpretaciones de cálculos o en un instrumento lógico para la sistematización del conocimiento. Aunque esta sistematización había sido también efectuada por Aristóteles, lo fue solamente con respecto a la actividad lógica del sentido común y no con respecto a la actividad lógica inherente a los diferentes lenguajes científicos. Es posible inclusive un análisis combinado de sistemas semánticos y sintácticos. Carnap termina por definir un sistema semántico como "un sistema de reglas, formuladas en un metalenguaje y referidas a un objeto-lenguaje de tal clase, que las reglas determinan una *condición de verdad* para cada sentencia del objeto-lenguaje, es decir, una condición suficiente y necesaria para su verdad" (*op. cit.*, I, § 7). Tales reglas son las de formación, las de designación y las de verdad. Las reglas de formación de un sistema, S, definen el término 'sentencia de S'; las reglas de designación definen la

'designación en S'; las de verdad, definen 'verdad en S' — el factor más fundamental del sistema.

Michel J. A. Bréal, *Essai de Sémantique, science des significations*, 1897. — Aifred Tarski, "Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik" (*Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, fasc. III [1936], 1-8). — Id., id., "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, ed. Bunge, cit. infra, págs. 111-57). — M. Kokoszyńsk, "Syntax, Semantik und Wissenschaftslogik" (*Actes*, etc. fasc. III [1936], 9-14). — Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958). — Id., id., *Signs, Language and Behavior*, 1946. — Stuart Chase, *The Tyranny of Words*, 1938. — Aifred Korzybski, *Science and Sanity. An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 1941. — Irving J. Lee, *Language Habits in Human Affairs, An Introduction to General Semantics*, 1941. — Rudolf Carnap, *Studies in Semantics. I. Introduction to Semantics*, 1942; *II. Formalization of Logic*, 1943; *III. Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947. — C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944. — Francis P. Chisholm, *Introductory Lectures on General Semantics*, 1944. — Léon Chwistek, *La méthode générale des sciences positives. L'esprit de la sémantique*, 1947. — G. Calogero, *Estética, semántica, istorica*, 1947. — Joseph G. Brin, *Introduction to Functional Semantics*, 1948. — A. W. Read, "An Account of the Word 'Semantics'", *Word*, IV (1948), 78-97. — H. Woodworth, *The Nature and Technique of Understanding*, 1949. — A. Rapoport, *Science and the Goals of Man. A Study in Semantic Orientation*, 1950. — Stephen Ullmann, *The Principles of Semantics*, 1951, 2ª ed., 1957. — Id., id., *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*, 1962. — P. Filiasi Carcano, E. W. Beth, A. Pap, G. Bergman, M. Lins, C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, F. H. Heinemann, E. Paci, R. Sabarini, E. Minkowski, J. Wyrsh, F. Barone, artículos en número especial de *Archivio di filosofia*, 3 (1955), sobre cuestiones semánticas. Pierre Guiraud, *La sémantique*, 1955 (trad.

esp.: *La semántica*, 1960) [Breviarios, 153]. — Joseph G. Kemeny, "Semantics as a Branch of Logic", *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1956, Vol. 20, págs. 313-313D; ed. de 1957, id. — R. Feys, "Quelques remarques sur la sémantique" *Revue philosophique de Louvain*, LIV (1956), 605-25. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1957. — Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem in die Idee der Semantik; eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957. — Hans Regnéll, *Semantik. Filosofiska och språkvetenskapliga grundfrågor inom betydelssaläran*, 1958 (*Semántica. Problemas básicos filosóficos y lingüísticos dentro del estudio de la significación*). — W. van O. Quine, *Word and Object. Studies in communication*, 1960. — Paul Ziff, *Semantic Analysis*, 1960. — Albert Upton, *Design for Thinking*, 1961. — Richard M. Martin, *Intension and Decision*, 1963. — Los trabajos anteriores han sido enumerados por orden cronológico y comprenden tantos estudios lógicos como lingüísticos y psicosociales. Antología de artículos sobre cuestiones semánticas en el sentido de la lógica y la filosofía del lenguaje: L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, 1953. — Antología en español de trabajos de B. Russell, R. Carnap, W. v. Quine, M. Black, A. Kaplan, C. Hempel, A. Tarski, E. Nagel, N. Goodman, R. M. Martin, N. L. Wilson, M. Bunge, *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge.

SEMASIOLOGÍA. Véase ALETIOLOGÍA, SEMÁNTICA, SEMIÓTICA.

SEMEJANZA (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

SEMEJANZA. SIMILARIDAD. Estos dos términos pertenecen a un grupo de vocablos por medio de los cuales se expresan relaciones — vocablos tales como 'igualdad', 'identidad', 'diferencia', 'homogeneidad', etc. *Grosso modo* puede decirse que dos o más entidades son semejantes entre sí, o similares, cuando no son idénticas, ni son iguales, ni son distintas, pero poseen a la vez algo igual y algo distinto. Aunque dos entidades semejantes pueden ser homogéneas, se suele considerar que lo homogéneo (VÉASE) no es siempre equiparable a lo semejante. En efecto, dos entidades pueden ser semejantes sin pertenecer a la misma especie.

La relación de semejanza varía mucho según las entidades que se consideren. No es lo mismo decir, por ejemplo, que dos figuras geométricas son semejantes, o que el hombre es

semejante a Dios en el sentido de haber sido creado por Dios, según el Génesis, a su "imagen y semejanza". Por otro lado, aun cuando se sepa qué concepto de semejanza se usa en un caso determinado, es necesario todavía saber en qué las entidades consideradas son semejantes. Sin pretender agotar las especies de semejanza, anotaremos algunos tipos de semejanza que puedan ayudar a comprender mejor esta noción.

Por un lado, podemos hablar de semejanza cuando, dada una entidad, A, la entidad semejante, B, es una especificación de A. En tal caso B es semejante a A por poseer ciertas propiedades subordinadas de A.

Por otro lado, puede hablarse de semejanza en el sentido de la imagen, es decir, cuando una entidad, A, es considerada el original del cual B sea una copia identificable por referencia a A.

También puede hablarse de semejanza cuando hay una correspondencia entre dos entidades, A y B, tal que a ciertos elementos estructurales de A corresponden ciertos elementos estructurales de B aun cuando A y B sean de distinta especie o sean entidades en todo lo demás distintas. Por ejemplo, se puede hablar de semejanza al referirse a la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, la conciencia y la realidad, el alma y el mundo, etc.

Finalmente, la semejanza puede ser equiparable a una especie de simpatía (VÉASE) que una entidad tiene con respecto a otra. A esta noción de semejante se refirieron los antiguos, especialmente los estoicos al proclamar que τὸ ὁμογενὲς πρὸς τὸ ὁμογενὲς lo semejante aspira a lo semejante, o que *simile similibus curantur*, las cosas semejantes se curan por medio de otras semejantes, etc.

SEMIOGRAFÍA. Véase SEMIÓTICA.

SEMIOSIS. Véase SEMIÓTICA.

SEMIÓTICA. En la Antigüedad el vocablo 'semiótica' fue usado con frecuencia para designar la parte de la medicina que se ocupaba de interpretar los signos de las enfermedades y que abarcaba la diagnosis y la prognosis. Así, por ejemplo, encontramos en Galeno la expresión σημειωτική, τέχνη. En algunas ocasiones se usaba el término 'semiosis'; así, en Filodemo de Gadara, el cual empleaba σημεiosis en el sentido de "inferen-

cia de un signo". En general, la teoría de los signos o semiótica tuvo un gran desarrollo en la época antigua: en los sofistas, en Platón, en Aristóteles, en los estoicos, en los epicúreos y en los escépticos encontramos muchos análisis semióticos y hasta una clara percepción —especialmente visible en los estoicos y escépticos— de la importancia de la semiótica dentro de la filosofía. También en la Edad Media encontramos un considerable desarrollo de los estudios semióticos entre los lógicos, gramáticos especulativos y cultivadores de la llamada *scientia hermocinalis*. La semiótica ha sido asimismo cultivada en la época moderna por autores como Leibniz y Locke. Este último consideraba la *σημειωτική* como equivalente a la lógica en tanto que teoría de los signos verbales; es posible que (como propone L. J. Russell) Locke tomara el término de John Wallis (en la edición por este autor de la *Harmónica* de Ptolomeo, Oxford, 1682, donde indica que el vocablo *σημειωτική* fue usado por algunos griegos en el sentido de notación musical). Johann Heinrich Lambert llamó *Semiotik* a un sistema primario (metafísico) de signos que proporcione el fundamento a todo ulterior sistema lingüístico, incluyendo los sistemas de los lenguajes naturales; la semiótica constituye una parte del *Neues Organon*. En la época más reciente las investigaciones semióticas han sido muy abundantes: Peirce, Ogden y Richards (estos últimos basándose en la doctrina de los signos de Bentham), Charles W. Morris y muchos lógicos contemporáneos han desarrollado no solamente los estudios semióticos, sino que también han considerado el término 'semiótica' como central en muchas investigaciones lógicas y filosóficas. Nos referiremos en el resto del artículo principalmente al uso del vocablo 'semiótica' en varios autores contemporáneos y a las definiciones hoy día más corrientes de 'semiótica'.

'Semiótica' designa, según Morris, la ciencia general de los signos (V. SIGNO). Términos básicos usados en semiótica son, según el mismo autor, los siguientes: 'intérprete' (u organismo para el cual algo es un signo); 'interpretante' (o disposición de un intérprete para responder al estímulo provocado por un signo mediante ciertas secuencias pertenecientes a un

complejo behaviorista); *denotatum* [de un signo] (o lo que permite llevar a cabo las mencionadas secuencias); 'denotación' (o hecho de que un signo denote un *denotatum*); *significatum* [de un signo] (o condiciones tales que lo que las cumple es un *denotatum*); 'significación' (o hecho de que un signo signifique un *significatum*). Morris considera que hay dos tipos de semiótica: la *mentalista* [psicológica] (según la cual el intérprete del signo es el espíritu y el interpretante es un concepto) y la *conductista* (según la cual el intérprete es un organismo y el interpretante es una secuencia conductista [behaviorista]). El tipo de semiótica propugnado por el mencionado autor es el segundo.

Hay acuerdo casi general en subdividir la semiótica en tres partes: la sintaxis (v.), la semántica (v.) y la pragmática (v.). La sintaxis se ocupa de los signos con independencia de lo que designan y significan; se trata, por lo tanto, de un estudio de las relaciones de los signos entre sí. La semántica se ocupa de los signos en su relación con los objetos designados. La pragmática se ocupa de los signos en su relación con los sujetos que los usan. En la literatura lógica es corriente considerar la semiótica como un metalenguaje (v.). Las tres partes o ramas de la semiótica se explican por el hecho de que los metalenguajes tienen tres dimensiones: la sintáctica, la semántica y la pragmática. Advertiremos, sin embargo, que esta división no es aceptada por todos los lógicos. Algunos arguyen que la línea de separación entre la semántica y la pragmática no está bien definida. Otros (entre ellos, Haskell B. Curry) indican que ninguna de las disciplinas antes propuestas se encarga de examinar las propiedades descriptivas de los símbolos como tales. Un ejemplo de tales propiedades son los signos diacríticos que se usan en ciertos lenguajes naturales. A tal fin, Curry propone una disciplina llamada *semiografía* (término empleado también en medicina). Según ello, la semiótica tendrá como ramas la semiografía, la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Se distingue con frecuencia entre la semiótica lógica y la semiótica no lógica; un ejemplo de esta última puede ser la estética. Morris propone

una división de la semiótica en pura (o semiótica que elabora un lenguaje para hablar acerca de los signos) y descriptiva (o semiótica que estudia signos ya existentes), pero tal división no es aceptada por todos los lógicos o semióticos. El mismo autor distingue entre la semiótica como ciencia de los signos, y la semiosis como el proceso en el cual algo opera como un signo, proceso que la semiótica se propone dilucidar. Se trata, empero, de una distinción que solamente tiene sentido dentro de una concepción behaviorista del estudio semiótico y que no necesita ser adoptada por los semióticos lógicos. Se ha planteado el problema de si, además de los problemas propios de las distintas ramas de la semiótica, hay problemas específicos de la propia semiótica, las llamadas *cuestiones semióticas*. Morris se inclina por la afirmativa, y algunos autores (como Warner Arms Wick) llegan a la conclusión de que el estudio de tales cuestiones semióticas generales puede (y aun debe) conducir al tratamiento de problemas que se hallan fuera del alcance del análisis lógico. Sin embargo, la mayor parte de autores rechaza que haya cuestiones semióticas generales (o adopta, como Curry, la opinión de que hay otra rama de la semiótica además de las ya tradicionales); según ello, el vocablo 'semiótica' no es sino el vocablo común para designar la investigación de las cuestiones analizadas en la sintaxis, la semántica y la pragmática.

Véase Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958). — Íd., íd., *Signs, Language, and Behavior*, 1946. — W. A. Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942. — La referencia a Filodemo en E. y A. De Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference*, 1941 [Philological Monographs of the American Philological Association, 10]. — Véase asimismo L. J. Russell, "On the Term *σημειωτική* in Locke", *Mind*, N. S. XLVIII (1939) 405-6. — Norman Kretzmann, *Semiotic and Language Analysis in the Philosophies of the Enlightenment*, 1953 [tesis, manuscrito: contiene como introducción una historia de las investigaciones semióticas desde los griegos]. — Otras obras sobre concepto y definiciones de semiótica en la bibliografía de los artículos SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIGNO,

SÍMBOLO y SIMBOLISMO. — Referencias a las dimensiones semióticas de los metalenguajes, en todos los manuales de lógica simbólica.

SEMPIELAGIANISMO. Véase PELAGIANISMO.

SÉNECA (LUCIO ANNEO) [LUCIUS ANNAEUS SÉNECA] (ca. 4-65) nació en Córdoba y vivió en Roma, en la corte de Calígula y de Claudio y luego en la de Nerón, de quien fue preceptor y por orden del cual se suicidó. Figura capital del llamado "estoicismo nuevo" o "estoicismo de la época imperial romana", Séneca siguió por lo común las enseñanzas de los viejos estoicos, manifestándose, como éstos, "determinista" y "corporalista". Sin embargo, hay en Séneca no sólo un "tono" propio, que distingue su estoicismo del de otros pensadores de la misma escuela, sino también numerosos pensamientos propios por medio de los cuales cualifica su estoicismo. Por lo pronto, Séneca ensalzó el conocimiento de las "cuestiones naturales" y escribió sobre ellas, pero por un lado las "cuestiones naturales" aparecen como distintas de las "cuestiones morales" y por el otro lado aparecen como "separadas" de ellas. En todo caso, el "tono" propio de Séneca es de carácter moral, con acentos religiosos que se aproximan al teísmo y que han sido en parte la causa de la idea de un Séneca a la vez estoico y cristiano — idea que quiso justificarse mediante una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo. La filosofía es, pues, para Séneca fundamentalmente "asunto práctico", es decir, asunto encaminado primordialmente al "bien vivir", lo que quiere decir no el alcanzar goces o placeres, sino la verdadera felicidad, la cual es paz y tranquilidad del ánimo. Esta paz y tranquilidad tienen que ser "permanentes" para que tengan algún valor. Pero a tal efecto es menester que el hombre se contente con lo que "tiene a mano", *ad manum*, sin buscar lo externo. Ciertamente Séneca no rechaza siempre "las cosas externas", pero ello es sólo en tanto que estas cosas pueden contribuir a dicho "bien vivir". Cuando tal no ocurre, es mejor prescindir de ellas y atenerse a lo que uno tiene "en sí mismo". Las "cosas externas" en este caso son no solamente los bienes materiales, sino también los conocimientos que no contribuyan a la

paz del ánimo. Conocer es fundamentalmente conocer y realizar el bien; el único sentido de la filosofía radica en su función docente, en ser, o poder ser, una enseñanza para la vida humana, y a través de ello un remedio y un consuelo.

Cuando tales remedio y consuelo no se hallan en la filosofía estoica, Séneca parece dispuesto a buscarlos en otras filosofías: en los epicúreos, en los cínicos, en los platónicos, en los escépticos. Por este motivo el pensamiento de Séneca ofrece con frecuencia un carácter "eclectico". Si el saber es saber resignarse, todo saber que contribuya a la resignación y, en último término, a la tranquilidad, es aceptable. Pero no sólo los estoicos, sino también filósofos de otras escuelas, habían enseñado que el verdadero sabio debe dominarse a sí mismo, separarse del vulgo o vivir en el vulgo como si no estuviera en él, es decir, sin sentirse atraído por sus pasiones, sus necesidades y sus curiosidades. Ello no quiere decir que el verdadero sabio, al retirarse, tenga que menospreciar a los demás; en rigor, tiene que socorrerlos en la medida de lo posible. Esto se hace principalmente mediante la clemencia — que no es todavía compasión o simpatía. Se ha discutido al respecto hasta qué punto hubo en Séneca una benevolencia y hasta una caridad de tipo cristiano. A nuestro entender, no la hubo sino mínimamente y no por "dureza de corazón", sino por las exigencias de la actitud estoica, caracterizada en su caso por el desapego.

Para los fragmentos, véase la edición de F. Haase, 1853 (reimpresión en 1902). — Véase también Bertil Axelsson, *Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Sénecas Epistulae Morales*, 1939 [Lunds Universitets Årskrift, N. F. Adv. 1, Bd. 36, Nr. 1]. — Para el problema de la cronología y autenticidad de los escritos: A. Gercke, *Seneca-Studien*, 1896 [Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. 22]. — K. Münscher, *Senecas Werke Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit*, 1923 (*Philologus*, Supplbd. XVI, 1). — Vocabulario filosófico por A. Pittet, *Lexique de la terminologie philosophique de Sénèque*, fasc. 1, 1935. — Trad. al esp. de *Obras completas de Séneca* por Lorenzo Ribert, 1943, 2ª ed., 1957. — Antología de textos en castellano con introducción: María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, 1943. — Sobre Séneca véa-

se: E. Caro, *Quid de beata vita senserit Séneca* 1852 (tesis). — F. L. Böhm, *Annäus Séneca und sein Wert auch für unsere Zeit*, 1856. — E. Gougel, *Sénèque*, 1868. — E. Probst, *L. A. Séneca aus seinen Schriften*, 1879. — J. Pit, *La mort et la de future dans Sénèque* (1884) tesis. — G. Müller, *De L. A. Séneca quaestionibus naturalibus*, 1888. — K. Praechter, *Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung*, 1884. — P. Hochart, *Études sur la vie de Sénèque*, 1885. — W. Ribbeck, *L. A. Séneca, der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum*, 1887. — F. Becker, *Die sittlichen Grundanschauungen Sénecas. Ein Beitrag zur Würdigung der stoischen Ethik*, 1893. — S. Rubin, *Die Ethik Sénecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa*, 1901 (Dis.). — E. Badstübner, *Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften Sénecas*, 1901. — F. von Hagen, *Zur Metaphysik des Philosophen L. A. Seneca*, 1905 (Dis.). — Ch. Burrier, *La morale de Sénèque et le néostóicisme*, 1909 (Dis.). — E. Howald, *Die Weltanschauung Sénecas*, 1915 (Neue Jahrbücher für klass. Altertum, 35). — E. Bickel, *Diatriben in Senecae philosophi fragmenta*, 1915. — E. Albertino, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, 1923. — E. Gentile, *I fondamenti metafisici della morale di Séneca*, 1932. — U. Knoche, *Der Philosoph Séneca*, 1933. — E. Holler, *Seneca und die Seelenteilungslehre und die Affektempychologie der mittleren Stoa* 1934. — L. Astrana Marín, *Vida general y trágica de Séneca*, 1947. — J. F. Yela, *Séneca*, 1947. — P. Grimal, *Sénèque, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1948. — André de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, 1948. — J. Artigas, *Seneca: la filosofía como formación del hombre*, 1952. — Juan Carlos García-Borrón Moral, *Séneca (los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo*, 1956 [bibliografía, págs. 277-82]. — Id., id., "Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica", *Revista de Filosofía* [Madrid], XX (1961), 217-29.

Además de las tragedias y de la *Apokolokyntosis* sobre el emperador Claudio, se deben a Séneca los escritos de ciencias naturales — *Naturalium quaestionum libri septem*—, y los escritos morales — *Dialogorum libri duodecim*— que comprenden: *Ad Lucilium de Providentia*. — *Ad Serenum de constantia sapientis*. — *Ad Novatum de ira*. — *Ad Marciam de consolatione*. — *Ad Gallionem de*

vita beata. — *Ad Serenum de otio.* — *Ad Serenum de tranquillitate animi.* — *Ad Paulinum de brevitare vite.* — *Ad Polybium de consolatione.* — *Ad Helviam matrem de consolatione,* así como los escritos *Ad Aebutium Liberalem de beneficiis,* *Ad Neronem Caesarem de clementia,* y las 124 *Epistolae morales* a Lucilio. — Las ediciones de Séneca son muy numerosas; la más usada hoy — en lo que toca a los textos filosóficos — es la de la Bibliotheca Teubneriana, en 4 vols., 1905 y sigs. También son muy numerosas las ediciones de textos separados y las traducciones.

SENSACIÓN. El término griego *αἰσθησις*, que se traduce usualmente por varios significados, entre ellos los siguientes: percepción de ciertas cualidades dadas a los sentidos, o formadas por los sentidos, como cuando se habla de la sensación de los colores, de los sonidos, etc.; las cualidades mismas llamadas "sensibles"; el hecho de sentir, especialmente el sentir globalmente, como ocurre con el sentido que por tal razón se llama "sentido común"; el conjunto de operaciones elementales, o supuestamente elementales, que permiten aprehender los "sensibles", etc. En todos estos casos la sensación se distingue del pensamiento, lo cual no significa que se oponga a él; en rigor, puede inclusive concebirse el pensamiento como una especie de "prolongación" de las sensaciones, o cuando menos como una cierta "transformación" de las sensaciones.

La multiplicidad de significados de 'sensación' —o, más exactamente, del término griego *αἰσθησις*— no se debe siempre a la ambigüedad de dicho término. En muchos casos se debe a que *αἰσθησις* tenía un significado más amplio que 'sensación'. Ello sucede inclusive en autores que, por razones diversas, consideraron la sensación como un modo inferior de conocimiento, y hasta negaron que fuera propiamente "conocimiento". Así, por ejemplo, Platón afirmaba, frente a los sofistas, que la sensación —la "percepción sensible"— no proporciona verdadero conocimiento ni siquiera de las cosas sensibles. En efecto, la sensación puede aprehender un color, pero no puede decir si el color aprehendido es similar o no a la percepción sensible de otro color. Pero si la sensación no es conocimiento en Platón tiene un alcance mayor del que solemos dar nosotros a la sensación,

pues abarca lo que llamamos "percepción" y, en general, toda aprehensión que no sea de naturaleza intelectual. Esta amplitud del significado de 'sensación' es todavía más patente en Aristóteles. Según Ortega y Gasset "defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer contacto de la mente con la cosa al traducir *αἰσθησις* por sensación. La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de 'sensación' es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso. Sensación es la *sensación* de color o de sonido; pero es también la *percepción* de una cosa singular y lo es también la *representación* de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad. Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: 'Esto ahí es un triángulo' (*op. cit. infra*, págs. 167-8). Ortega y Gasset mantiene, además, que la noción de sensación en Aristóteles es no sólo amplia, sino básica como fuente de conocimiento, y señala que el Estagirita entiende inclusive la inteligencia como una especie de "sensación", por cuanto tal "suprema facultad de la mente" procede a "tomar contacto" o "tocar", *θιγγάνειν*, lo inteligible (*op. cit.*, pág. 173). Es lo que Ortega y Gasset llama "el sensualismo en el modo de pensar aristotélico."

Admítase o no tal sensualismo en un sentido radical, es cierto que Aristóteles y casi todos los autores llamados "empiristas" —y *a fortiori* los que se adhieren a un sensualismo (VÉASE)— parten de la sensación por lo menos en tanto que mantienen el *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (VÉASE). Esto no significa que tales autores sin excepción concibían la inteligencia como "mera prolongación" de la sensación, inclusive entendiendo esta última en un sentido muy amplio. En este respecto se encuentran en el curso de la historia de la filosofía muy diversas posiciones.

En diversos artículos (por ejemplo, ESPECIE, PERCEPCIÓN; SENSIBLE, "SENSIBLES"; SENTIDO [ad finem]; SENTIDO COMÚN; SENTIDOS [DATOS DE LOS]) nos hemos referido al problema de la naturaleza y formas de la sensación. Recordaremos o completaremos aquí las informaciones allí proporcionadas.

Aun si estimamos que hay un significado bastante común de 'sensación' en los autores griegos —tanto en los que fundan el conocimiento, o parte importante de él, en la sensación, como en los que niegan que las sensaciones engendren conocimiento—, hay de todos modos diferencias en los modos como se precisa el concepto de *αἰσθησις*. Así, por ejemplo, Diógenes Laercio (VII, 51-53) indica que los estoicos hablaban de 'sensación', *αἰσθησις*, en tres sentidos: como una corriente que va de la parte principal del alma (el *ἡγεμονικόν*) a los sentidos, *αἰσθησις*; como la aprehensión, *κατάληψις* por medio de los sentidos o aprehensión sensible; como los órganos de los sentidos. Además, llaman sensación a la actividad de estos órganos. Pero lo fundamental en la noción estoica de sensación es la aprehensión mediante "incidencia" sensible (contacto con las cosas sensibles), en el curso de cuya actividad se aprehenden semejanzas, diferencias, etc. En gran medida la noción estoica y la aristotélica van de consuno. Por otro lado, los neoplatónicos, y especialmente Plotino, entendían por 'sensación' percepción de cosas externas al alma (*Enn.*, V, iii, 2); las sensaciones producen ilusiones, pero permiten, con la ayuda de la inteligencia, el juicio (*Enn.*, IV, ix, 3). Las sensaciones, dice Plotino, no son "la guía" de que hablan, y que ensalzan, los estoicos, pues son, en último término, "oscuros pensamientos" (*Enn.*, VI, vii, 7). Sin embargo, hay una forma de la sensación que procede del sujeto sintiente y de lo sentido (*Enn.*, VI, i, 9), de modo que no todo es "indeterminado" y "caótico" en la sensación.

Entre las cuestiones que se han suscitado respecto a la sensación figuran las dos siguientes: la relación entre la sensación —y, en general, las llamadas "potencias sensibles" o "sensitivas"— y otras operaciones o facultades; y el objeto propio de la sensación.

Estas dos cuestiones fueron examinadas ya por autores antiguos y han sido objeto de debates hasta el presente. Nos hemos referidos ya antes a algunas de las posiciones adoptadas respecto a la primera cuestión. Agreguemos que durante la Edad Media hubo por lo menos dos grandes doctrinas sobre tal cuestión. Una de es-

tas doctrinas puede llamarse "platónico-agustiniana" y consiste, *grosso modo*, en considerar la sensación —según había hecho ya Plotino— como uno de los modos como el alma usa el cuerpo. Ello no quiere decir que las sensaciones tengan exclusivamente su origen en el alma; las sensaciones son aprehensiones de cosas sensibles. Pero tales aprehensiones no serían posibles si fueran independientes del alma. Así, las sensaciones surgen porque las cosas externas ("sensibles") actúan sobre los órganos de los sentidos. Pero las sensaciones no son simplemente "sensibles"; en todo caso, son "sensibles" en tanto que aprehendidas y, por tanto, "conocidas". Por estos motivos, en la tradición platónico-agustiniana (en muchos aspectos, mucho más "agustiniana" que "platónica") la sensación, aunque de origen corporal, o hecha posible por medio de órganos corporales, es también "anímica": la sensación es, en último término, sensación del alma. La otra doctrina puede llamarse "aristotélico-tomista" y consiste, *grosso modo*, en incluir en la sensación o "potencias sensibles" todo conocimiento proporcionado tanto por los sentidos externos (como los de los órganos de los sentidos, pero también los que experimentan placer, dolor, bienestar, malestar, etc.) como por los sentidos internos (como la imaginación, la memoria y el sentido común). La sensación no es aquí uno de los modos como el alma usa el cuerpo, pero es el punto de partida para el ejercicio de las llamadas "potencias intelectuales", las cuales proceden a las operaciones de la abstracción. Se habla, ciertamente, de "alma sensitiva", pero se trata entonces del alma como una de las "potencias".

En cuanto a la cuestión del objeto propio de la sensación, hemos tratado este problema principalmente en el artículo SENTIDOS (DATOS DE LOS). Agregaremos aquí que este problema fue claramente planteado por Demócrito al indicar que "las sensaciones son por convención". Esto quiere decir, a su entender, que en los objetos mismos no hay cualidades sensibles —sólo hay las llamadas "cualidades primarias"—, de modo que son los sentidos los que forman las sensaciones. Otros autores, en cambio, estimaron que los sentidos aprehenden directamente las cualidades sensibles, y otros, por fin, trataron de encontrar

una forma de las cualidades sensibles — por ejemplo, las llamadas "especies sensibles", de que hemos tratado asimismo en el artículo ESPECIE.

Gran parte de los problemas relativos a la sensación tal como fueron tratados por los filósofos modernos arrancan de las cuestiones de que hemos hecho estado. Así, por ejemplo, los modos como varios autores definieron la sensación corresponden a una noción de sensación como una especie de "atenuación" de las potencias intelectuales. Tal ocurre con las concepciones de Descartes —la sensación es "un modo confuso de pensar"— y de Leibniz — la sensación es "una representación confusa". En general, fue típico de los "racionalistas" otorgar un lugar subordinado a la sensación en la estructura del conocimiento. Los empiristas, en cambio, destacaron la importancia de lo sensible. Hemos tratado este punto en los artículos dedicados a autores como Hobbes, Locke, Berkeley y Hume, y en particular en el artículo consagrado a estos dos últimos filósofos. Ello no quiere decir que todos ellos trataran la sensación — y lo sensible— del mismo modo; basta advertir la diferencia considerable que hay al respecto entre el idealismo sensualista de Berkeley y el fenomenismo de Hume. Pero se advierte en las corrientes empiristas una definida tendencia hacia lo que se ha llamado "sensacionismo" y también "sensualismo". Kant acogió una parte de esta tendencia al señalar que, en un sentido, lo real, es lo que corresponde a las condiciones de la sensación. Pero esta correspondencia se halla situada en el primer plano del conocimiento, cuando todavía no ha intervenido la capa trascendental. Para autores como Condillac (VÉASE) y direcciones afines, la sensación cobra un significado central. Condillac trató de derivar todas las formas del conocimiento a partir de la sensación. Lo mismo ha ocurrido en varias formas del sensacionismo y fenomenismo contemporáneos, como lo muestra el ejemplo de Ernst Mach (VÉASE). Ahora bien, el sensacionismo o sensualismo de este último es de carácter "neutralista" (véase NEUTRALISMO). En efecto, la sensación es aquí un elemento neutral que, si bien permite "construir" la realidad, no es él mismo una determinada especie —física o psíquica— de realidad.

J.-P. Sartre ha criticado todas las teorías de la sensación elaboradas hasta la fecha. Estas teorías pueden clasificarse *grosso modo* en dos grupos: las que suponen que las sensaciones responden a la naturaleza objetiva de los estímulos productores de sensación, y las que declaran que las sensaciones son relativas a los órganos sensibles. Aparentemente, cada una de estas teorías afirma algo bien definido; sin embargo, a poco que se examinen se advierte que la una conduce a la otra. En efecto, se parte, según Sartre, de un realismo de lo percibido del exterior; se pasa luego a interiorizar las sensaciones, y se termina por hacer de éstas el fundamento del conocimiento del mundo externo. O bien se parte de sensaciones para verificar la realidad externa del aparato fisiológico base de la sensación, aparato que se declara fundar la subjetividad de las sensaciones. La sensación se convierte entonces —lo que Sartre critica especialmente— en una entidad híbrida entre lo subjetivo y lo objetivo (*op. cit. infra*, pág. 377).

Ha sido corriente distinguir entre sensación y percepción (VÉASE), considerándose esta última como un complejo de sensaciones o bien como la coincidencia de la sensación. Sin embargo, esta distinción ofrece muchas dificultades, pues la sensación puede ser concebida asimismo como una percepción de cualidades sensibles. Se ha discutido en la época moderna con frecuencia la cuestión de la correlación o falta de correlación entre estímulo y sensación. Una de las doctrinas más conocidas al efecto es la que hemos tratado en el artículo ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS. Según algunos autores, como Johannes Müller, no hay correlación estricta entre estímulo y sensación, porque varios estímulos distintos pueden producir la misma sensación, y un mismo estímulo puede producir sensaciones distintas. Según Helmholtz, que se apoyaba en la teoría de la energía específica de los sentidos, las sensaciones pueden ser consideradas como signos de realidades externas. Entre la sensación {sensación-signo} y el estímulo (estímulo-realidad) existe, según Helmholtz, el mismo tipo de correlación que hay entre las letras y los sonidos que representan.

Se ha discutido a veces el problema

SEN

de la naturaleza y formas de las llamadas "sensaciones corporales". Unos han indicado que derivan de estímulos externos, correspondiendo su cualidad a la de tales estímulos. Otros señalan que se trata de impresiones de acontecimientos físicos que tienen lugar en el cuerpo. En cuanto a las formas o tipos de tales sensaciones, mencionaremos la teoría de D. M. Armstrong (*op. cit. infra*) según la cual puede hablarse de dos clases de sensaciones corporales: sensaciones del tipo de la sensación de calor, de presión, de movimiento, etc., y sensaciones del tipo de los dolores, escozores, sensaciones eróticas, etc. La primera clase de sensaciones, que Armstrong llama "transitivas", se caracterizan por la posibilidad de distinción entre la causa de la sensación y la sensación. Así, puede distinguirse entre el calor y la sensación de calor. La segunda clase de sensaciones, que el citado autor llama "intransitivas", se caracterizan por la imposibilidad de tal distinción. Así, no puede distinguirse entre un dolor y la sensación del dolor: el dolor *es* la sensación del dolor. Puede advertirse que, conscientemente o no, Armstrong trata aquí de resolver la cuestión del grado (relativo) de intencionalidad de las sensaciones a que se habían referido autores como Brentano, Stumpf y Scheler. Hemos tratado más detalladamente este punto en el artículo SENTIMIENTO, al hablar de lo que Scheler llamó "sentimientos sensibles".

Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886 (2ª edición, con el título: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1900 (trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, 1925). — Gédéon Gory, *L'immanence de la raison dans la connaissance sensible*, 1896. — A. Messer, *Empfindung und Denken*, 1908. — H. Hoffmann, *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff*, 1912. — Paul Hoffman, *Empfindung und Vorstellung. Ein Beitrag zur Klärung psychologischer Grundbegriffe*, 1919 [Kantstudien, Ergänzungshefte 47]. — Carl Stumpf, *Empfindung und Vorstellung*, 1918 [Abhandlungen Berliner Ak. der Wiss.]. — Id., id., *Gefühl und Gefühlsempfindung*, 1928. — Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation*, 2 vols., 1928-1934. — Pierre Salzi, *La sensation. Étude de sa genèse et de son rôle dans la connaissance*, 1934. — Id., id., *La genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie*

SEN

de la connaissance chez Protagoras, Platon et Aristote, 1934. — Charles Hartshorne, *The Philosophy and Psychology of Sensation*, 1934. — I. Heidenius, *Sensationism and Theology in Berkeley's Philosophy*, 1936. — Jean Nogué, *La signification du sensible*, 1937. — Id., id., *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, 1943. — Edgard-Maurice Wolff, *La sensation et l'image*, 1943 (tesis). — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la nada*, 1950). — Henri Piéron, *La sensation, guide de vie*, 2ª ed., 1955. — José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. — D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception*, 1961. — D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*, 1961. — Id., id., *Bodily Sensations*, 1962. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, 1962 [según reconstrucción de G. J. Warnock]. (Véase SENTIDOS [DATOS DE LOS]). — Peter Alexander, *Sensationism and Scientific Explanation*, 1963. — Véase también bibliografía de PERCEPCIÓN.

SENSACIONISMO. Véase MACH, SENSACIÓN, SENSUALISMO.

SENSIBILIA COMMUNA. Véase SENSIBLE, "SENSIBLES".

SENSIBILIDAD se dice de la capacidad de recibir sensaciones, de la facultad de distinguirlas y de todos los actos sensibles mentales, en los cuales no solamente se incluyen las sensaciones, mas también los estados afectivos, activos o pasivos. La sensibilidad se opone a veces al entendimiento, pero mientras para unos semejante oposición existe sólo en virtud de la menor conciencia y claridad de las operaciones sensitivas, para otros se trata de dos planos diferentes y autónomos o relativamente autónomos. Para Kant, la sensibilidad es "capacidad (receptividad) de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones, pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. No obstante, todo pensamiento debe referirse, en último término, directa o indirectamente, mediante ciertos signos, a las intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, pues ningún objeto puede sernos dado de otra manera". (*K. r. V.*, A 19, B 33). En el plano de la sensibilidad se efectúa la unificación de las sensaciones mediante las formas puras de la intui-

SEN

ción (espacio y tiempo), llamadas por Kant "formas más puras de la sensibilidad".

En sentido distinto del anterior ha empleado Alfred N. Whitehead el término 'sensibilidad' (*feeling*). Para él, la sensibilidad no es un simple fenómeno psíquico; es, en el sentido más amplio, la forma de relación entre las "entidades actuales" que constituyen el fondo del ser. Por lo tanto, la sensibilidad es como las representaciones leibnizianas, pero con la diferencia que va de la monada cerrada a la abierta. Así puede decirse que toda realidad posee e inclusive es esencialmente sensibilidad. El sentir y el ser sentido o, como en ciertos pasajes de Bergson sobre la percepción pura, el percibir y ser percibido, constituyen de este modo la actividad de un ser que abarca lo físico y lo psíquico y que fundamenta una esencial interdependencia "sensible", no sólo de lo primero con lo segundo, sino aun de lo físico con lo físico. Sin embargo, tal concepción no debe confundirse con la de un sujeto o ser que sienta o posea sensibilidad; la sensibilidad no es para Whitehead el haber de un ser, sino lo que en cierto modo constituye el acto cuya finalidad es el sujeto o ser sensible.

SENSIBLE, "SENSIBLES". En el artículo INTELIGIBLE nos hemos referido a la contraposición entre lo sensible y lo inteligible. Esta contraposición ha sido descrita de muy distintas maneras por los filósofos. Ejemplos son: el mundo de las cosas y el de las ideas, objeto respectivamente de la opinión (v.) y del saber (Platón); el objeto de la percepción sensible u objeto de los sentidos y el objeto de la aprehensión inteligible u objeto de la inteligencia (Aristóteles); el mundo "físico" y el mundo "meta-físico"; el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis* en general; el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, etc. Estas diversas especies de contraposición entre lo sensible y lo inteligible pueden agruparse en dos principales: la concepción metafísica (u ontológica) según la cual lo sensible y lo inteligible son dos "mundos" o dos "modos de ser", y la concepción gnoseológica, según la cual se trata de dos formas de conocimiento. En muchos autores la contraposición de re-

ferencia es tanto metafísica como gnoseológica, pero se ha manifestado con frecuencia la tendencia a subrayar el aspecto metafísico y a subordinar a él el aspecto gnoseológico. Sin embargo, algunos filósofos (como Kant, *K. r. V.*, A 256 / B 312, nota) han indicado que no hay que hablar de dos "mundos", sino sólo de dos formas de conocimiento. Aunque Aristóteles (*De anima*, II, 6 418 a 10 sigs.) no hace ninguna observación semejante, entiende asimismo lo sensible, a diferencia de lo intelectual, o inteligible, como un modo de percibir — si bien este modo de percibir tiene sus propios objetos, que son los llamados "sensibles".

La doctrina aristotélica de "los sensibles" es importante no sólo por la influencia que ha ejercido sobre muchos filósofos, sino también por las diferencias introducidas en "los sensibles" y la correspondiente terminología. Según Aristóteles (*op. cit.*, II, 6, 418 a 7 y sigs.), los "sensibles" (u "objetos de los sentidos o del sentir") pueden dividirse en tres clases: dos directamente perceptibles y uno perceptible incidentalmente. Los sensibles directamente perceptibles pueden ser o perceptibles por un solo sentido o perceptibles por cualquiera y todos los sentidos. Los sensibles perceptibles por un solo sentido son sensibles tales como los que pueden llamarse "sensibles visuales" (perceptibles por la vista). Los sensibles perceptibles por cualquiera y todos los sentidos son sensibles tales como los que son llamados "sensibles comunes" (como el tamaño, que puede percibirse a la vez por la vista y el tacto). Los sensibles indirectamente perceptibles o sensibles incidentales son "sensibles" tales como una substancia individual (así, dice Aristóteles, el objeto blanco que vemos es hijo de Diáres; el ser hijo de Diáres es "incidental" — o "accidental" — al color blanco directamente perceptible). Sólo los objetos del sentir que son directos y no incidentales, afirma Aristóteles, pueden considerarse como *los sensibles* en sentido estricto.

La terminología usada por Aristóteles fue adoptada y traducida por Santo Tomás y otros escolásticos. El objeto sensible, o "el sensible" directo o por sí mismo, *αἰσθητὸν καθ'αυτὸν*, es el *sensible per se*; el objeto sensible o "el sensible" incidental o por acciden-

te, *αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός*, es el *sensible per accidens*. El sensible directo, que es sensible propio, *ἴδιον αἰσθητὸν*, es el *sensible proprium*; el sensible directo que es sensible común, *κοινὸν αἰσθητὸν*, es el *sensible commune*. Aristóteles había considerado como *sensibilia communia* el movimiento y el reposo, el número y la unidad, la forma y el tamaño; son los mismos descritos por Santo Tomás con los nombres de *motus, quies, números, figura y magnitud*. Los "sensibles comunes" son percibidos por el llamado "sentido común" (VÉASE).

Aunque en principio puede establecerse una distinción entre el sentir como operación de cualquiera de los sentidos, o de dos o más sentidos o de todos ellos en conjunto; los sentidos mediante los cuales tiene lugar el sentir; aquello que se aprehende en el objeto sensible, o la especie (VÉASE) sensible; y el objeto mismo capaz de suscitar las sensaciones, las distinciones en cuestión no son, o no son necesariamente, distinciones entre diversos "objetos", o siquiera entre una serie de "operaciones" y una serie de "objetos". Como los escolásticos pusieron de relieve, "lo sensible en acto" es "el sentido (o el sentir) en acto", es decir, el efectivo sentir lo sensible es igual a lo sensible en cuanto es sentido.

Se habla asimismo de "sensible" para referirse a las "cualidades sensibles". Éstas se han concebido con frecuencia como "cualidades secundarias", asimismo llamadas "cualidades secundarias de la sensación". Nos hemos referido a ellas en el artículo CUALIDAD.

Algunas cuestiones relativas a los "sensibles" han sido tratadas en el artículo SENSACIÓN. Para el llamado "apetito sensible", véase APETITO.

En la filosofía moderna se ha discutido con frecuencia la cuestión de la naturaleza y papel desempeñado por los llamados "datos de los sentidos". Esta cuestión ha sido tratada con particular detalle por empiristas ingleses, especialmente por autores de tendencia fenomenista (véase FENOMENISMO). Los "datos de los sentidos" (*Sense-data*) son para algunos autores los "datos primarios" de todo conocimiento. Hemos tocado este punto en el artículo PERCEPCIÓN.

SENSIBLES COMUNES. Véase SENSIBLE, "SENSIBLES".

SENSORIO (SENSORIO COMÚN). Véase SENTIDO COMÚN.

SENSUALISMO se llama a la doctrina según la cual todos los fenómenos psíquicos superiores tienen su origen último en los sentidos. El sensualismo es, desde el punto de vista gnoseológico, una forma del empirismo. Pero mientras éste no se limita siempre a la percepción sensible o percepción externa, el sensualismo hace de ella la única fuente de conocimiento. Es precisamente el caso de la relación entre las corrientes sensualistas propiamente dichas y la filosofía de Locke. La idea del sujeto como una tabla (VÉASE) rasa, como un *white paper* sobre el cual se "imprimen" las sensaciones, no elimina totalmente una cierta espontaneidad de la conciencia, la cual está dada ora por la "forma" misma de la tabla, ora por el acto de la *reflection*, que es difícil reducir enteramente a la sensación. Tampoco pueden considerarse *stricto sensu* como sensualistas las filosofías que rechazan un conocimiento de tipo exclusivamente ontologista. La proposición tradicional *Nihil est in intellectu quod non prior fuerit in sensu*, en el sentido que le da Santo Tomás en *De verit.*, II, 3, bastaría para demostrarlo. Así, el sensualismo propiamente dicho es representado en la época antigua sólo por filósofos como Epicuro, al señalar que todos los conocimientos proceden de la sensación (aun cuando los átomos no son experimentados sensiblemente, sino aprehendidos racionalmente).

Casi siempre que el sensualismo es explícitamente defendido, la percepción externa es identificada con las sensaciones, y por ello el sensualismo es llamado también "sensacionismo", aun cuando no fuere sino para distinguir entre el primado concedido al conocimiento por los sentidos, y la afección o inclinación hacia los placeres sensibles — que, como es obvio, representa la definición más común del término "sensualismo". Podemos decir, en suma, que desde el punto de vista gnoseológico son en parte sensualistas ciertos representantes del empirismo — como es el caso, dentro de la filosofía moderna, de Hobbes —, y aun que todo empirismo, llevado a sus últimas consecuencias, termina en un sensualismo. Sin embargo, para no extender desmesu-

radamente la significación de este vocablo conviene restringirlo en la filosofía moderna y contemporánea a sistemas del tipo de los de Condillac, Feuerbach, Czolbe, en parte Avenarius, y especialmente algunos discípulos de Avenarius, como Rudolf Willy. Condillac (VÉASE) hace derivar de la sensación todas las operaciones llamadas superiores: la atención, la comparación, el juicio no son, a su entender, más que consecuencias últimas de la sensación o, mejor dicho, del modo como sea ésta enfocada. Por eso puede Condillac presentar el ejemplo de una estatua en la que se "construyen" todas las operaciones psíquicas sin otra ayuda que la sensación. Feuerbach es, con frecuencia, sensualista, bien que tal opinión no proceda tanto de un análisis psicológico de la sensación como de previas bases materialistas. En cuanto a Czolbe, su sensualismo es asimismo, al comienzo cuando menos, el resultado de un punto de partida materialista, pero, de hecho, constituye una radicalización de la pretensión de filosofar sin ningún supuesto metafísico, lo cual lo conduce no sólo a un "nuevo sensualismo", sino también a una especie de "espiritualización" de lo corpóreo análoga a la de muchas de las tendencias neutralistas en que ha abundado la filosofía contemporánea. El sensualismo de Willy se aproxima al de Czolbe y, sin duda, al de Avenarius, en tanto que desemboca en un "monismo primario" para el cual la sensación es la trama con la cual está constituido lo real cuando lo describimos "sin prejuicios". Y, finalmente, es indudable que también el pensamiento de Mach es sensualista o sensacionista en el mismo sentido que el monismo neutral. Pero estas últimas formas de sensualismo son distintas de las formas que adoptó el análisis de Condillac. Éste parte de la sensación y resuelve toda relación posible en sensaciones. Aquél parte de la relación y acaba por descubrir que la relación se da en la sensación. Diversas corrientes se han opuesto a los dos tipos de sensualismo. Contra Condillac se dirigieron Maine de Biran, el eclecticismo y luego el relacionismo fenomenista. Contra el monismo neutral y el sensacionismo de los últimos filósofos se opuso el criticismo en todas sus formas, que subrayó la irreductibilidad (por

lo menos gnoseológica) de la relación *sujeto-objeto* y aun de la trama de relaciones que "constituye" todo pensar categorial.

SENTENCIA. El vocablo 'sentencia' ha sido usado y sigue siendo usado en filosofía para designar (1) una opinión o parecer sobre algún problema (se habla así, en el lenguaje de los escolásticos, de "la sentencia de Santo Tomás al respecto es...", "la verdadera sentencia sobre este punto es...", etc.); (2) una opinión de un Padre de la Iglesia o escritor eclesiástico sobre algún punto de dogmática, teología, moral, etc. Los sentidos (1) y (2) están, por lo demás, estrechamente relacionados y puede decirse que el primero procede del segundo. Hemos usado (1) varias veces en este libro en contextos propios del caso, y nos referimos más particularmente a (2) en Sumas (VÉASE).

En otro sentido puede usarse 'sentencia' (3) como un término del vocabulario de la lógica. Designamos con este término una serie de signos que expresan una proposición. La sentencia es, pues, una expresión, y la proposición es el sentido u objeto de la sentencia. Ejemplos de sentencias son:

Hegel es un filósofo alemán,
Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas
e inversa al cuadrado de las distancias,

$$\sqrt{4} = 2.$$

Las sentencias son simbolizadas en la lógica mediante las llamadas *letras sentenciales*: 'p', 'q', 'r', 's', 'p', 'q', 'r', 's', 'p', 'q', 'r', 's', etc. La combinación de las letras sentenciales con las conectivas (*v.*) da lugar a los llamados *esquemas sentenciales*, tales como ' $\sim p$ ', ' $p \cdot q$ ', ' $p \supset q$ ', etc. La lógica sentencial es la que se ocupa de las sentencias y de sus leyes. La formalización de la lógica sentencial da lugar al cálculo sentencial.

Los vocablos 'sentencia', 'sentencial' y 'sentencialmente' (este último usado en expresiones tales como 'sentencialmente válido') ofrecen en español un inconveniente: el ser anglicismos derivados de *sentence*, *sentential* y *sententially*. Sin embargo, adoptamos dichos vocablos en el

vocabulario de la lógica, porque nos parecen más adecuados que otros que se han propuesto al respecto. Entre ellos mencionamos 'frase', 'oración' y 'lexis'. 'Frase' y 'oración' tienen una connotación demasiado gramatical; además, 'frase' es poco apropiado para la formación de los correspondientes adjetivo y adverbio. 'Lexis' resulta demasiado forzado; además, puede confundirse con algunos fragmentos de la terminología semiótica de los estoicos.

SENTENCIARIOS. Véase SUMAS.
SENTENTIAE DIVINITATIS.
Véase GILBERTO DE LA PORRÉE.

SENTIDO. El término 'sentido' tiene varias significaciones. Como señala Francisco Romero, "hablar del sentido (significado) de una palabra, del sentido (orientación de la dirección) de una fuerza, del sentido de un acto voluntario o de una vida, es, en rigor, hablar de cosas muy dispares". Pero, como el mismo autor reconoce, hay a la vez una secreta afinidad entre los diversos significados de 'sentido'. Tanto es así, que cualquier dilucidación sobre el sentido se ve obligada a poner de manifiesto casi al mismo tiempo la unidad y la variedad de sus significados. Lo primero es propio sobre todo de una metafísica del sentido; lo último, de una fenomenología. De hecho, ambas se entrecruzan continuamente en casi todas las investigaciones filosóficas realizadas sobre este vocablo y la realidad que se supone designar. Pero, además, la investigación sobre el sentido se ve precisada a enlazar con las indagaciones sobre el significado de la realidad (VÉASE) y del ser con los cuales frecuentemente es confundido el primero. Ahora bien, sólo en época relativamente reciente se ha investigado el problema del sentido como una cuestión separada; lo usual era antes confundir el ser y el sentido y considerar que la mención de uno implicaba necesariamente la referencia al otro. Así, para la metafísica que podríamos llamar "tradicional", lo que se consideraba como "el ser" era a la vez lo que poseía sentido, de tal suerte que el ser y el sentido de éste equivalían aproximadamente a la misma cosa.

La investigación fenomenológica sobre el sentido ha permitido, en cambio, no sólo poner entre párente-

sis la mentada identificación, sino inclusive considerar como relativamente separados los distintos significados del término 'sentido'. Por lo pronto, se ha estimado que el sentido no puede sin más confundirse con la significación de un término o de una proposición. En el artículo Significación hemos estudiado justamente este aspecto del problema. Si se quiere, el sentido puede ser estudiado *también* desde el punto de vista de la significación, pero siempre que ésta incluya no sólo la relación, sino asimismo la coordinación del signo con el objeto. Es lo que piensa Walter Blumenfeld en su fenomenología del sentido. Para Blumenfeld, se da el sentido bajo varios aspectos: como sentido semántico, como sentido final o tético, como sentido estructural o édico, como sentido fundamentante o lógico y como sentido de motivación. Cada uno de estos sentidos tiene a su vez un "sin sentido". Y ello de tal modo que cuando se hable del sentido será necesario, según Blumenfeld, saber a cuál de los mencionados conceptos se refiere, y cuál es la relación que se establece entre uno y otro o entre cada uno y todos los demás. Cada uno de los diferentes conceptos posee, por otro lado, ciertas características; el conjunto de ellas es enumerado por Blumenfeld del modo siguiente: relación, simetría, transitividad, especialidad, temporalidad, traducibilidad, convencionalidad, no exclusividad, relación personal y propiedades. Así, por ejemplo, la relación se manifiesta, en los distintos conceptos mencionados del sentido, de la siguiente forma: para el sentido semántico, la relación se da entre signo y objeto; para el sentido tético, entre acontecimiento y acontecimientos; para el sentido édico, entre la parte y el todo; para el sentido lógico, entre el enunciado y la fundamentación; para el sentido de motivación, entre el comportamiento y la situación. Hay características que no se hallan en ninguno de los sentidos, como la simetría; hay otras que se hallan en unos y no en otros, como la traducibilidad, que se encuentra en el sentido semántico y no en los otros. Algunas, como la espacialidad, no se hallan en los sentidos semántico, tético, lógico y de motivación, pero son posibles en el sentido édico. La no exclusividad es posible en to-

dos los sentidos, menos en el édico, que es constitutivo. En cuanto a las propiedades, son las siguientes: para el sentido semántico, determinabilidad, profundidad, plenitud; para el sentido tético, adecuabilidad, alcance; para el sentido édico, interioridad, claridad; para el sentido lógico, inteligibilidad o evidencia, inmediatez; para el sentido de la motivación, inmediatez y claridad. También la falta de sentido o el contrasentido se manifiestan de modo distinto en cada uno de los sentidos. Lo característico de esta investigación es, pues, la determinación de las distintas significaciones en que puede darse el sentido, incluyendo la misma significación como una de sus formas. Otras investigaciones, en cambio, se refieren más bien al momento de la unificación del sentido, ya sea desde un punto de vista metafísico o bien desde un punto de vista psicológico o científico-espiritual. Algunos consideran, por ejemplo, el sentido como una peculiar "dirección" que, a su vez, constituye una de las dimensiones esenciales del mundo del espíritu en sus dos formas: subjetivo y objetivo. El primero poseería por sí mismo, como totalidad y estructura, un sentido, pero, además, haría referencia a sus objetivaciones, determinadas por los valores y tendría, en última instancia, un sentido en virtud de estos valores. Spranger se halla próximo a este punto de vista. Husserl llama, en cambio, sentido en tanto que sentido expresado por la expresión a la unidad que cubre tanto la significación como el cumplimiento significativo de ella. Emil Lask insiste en el aspecto totalaxiológico del sentido, el cual correspondería únicamente a elementos estructurales. Para Cassirer, el sentido pertenece en sus primeros comienzos míticos a la esfera de la existencia; el sentido sería entonces algo substancial, un ser o una fuerza, y en vez de limitarse a apuntar a un contenido sería el mismo contenido. Para Paul Hofmann (1880-1949), el sentido se comprende sobre todo en función de lo histórico. Para Wilhelm Burkamp (1879-1939), la realidad en tanto que forma estructural está penetrada de sentido. Según Robert Schinzingler, hay una serie de sentidos subjetivos y una serie de sentidos objetivos del sentido. Como la esencia y la realidad se caracterizan, a su en-

tender, por medio de su específica relación significativa, hay tres conceptos del ser: el ser como referencia al sentido de un ente en general; el ser vacío como negación de la nada y del sentido, y el ser absoluto o verdadero ser como totalidad del ente significativo (el ser del ser). Esto no elimina la posibilidad de una investigación separada del sentido. En primer lugar, dice Schinzingler, la tendencia a aislar el sentido puro conduce a nuevas determinaciones del ser metafísicas y ontológicas. En segundo lugar, la significación y el sentido son *eo ipso* independientes. Finalmente, la significación "ser" es con ello también referida a un ser, pero no encuentra su cumplimiento en la nada del ser "separado", sino en el ser del ente plenamente significante. Como se ve, los conceptos distintos del término 'sentido' abundan en la filosofía contemporánea y obligan a establecer una fenomenología, si no igual a la de Blumenfeld, por lo menos con un propósito análogo. La complejidad del problema es, pues, considerable aun eliminando por principio las cuestiones de carácter lógico.

Cuando el punto de vista metafísico predomina sobre el fenomenológico, se atiende no sólo a la unificación de los diversos significados del sentido, sino a insistir en la cuestión de la relación entre sentido y ser. Para algunos, ser y sentido son lo mismo; para otros, el sentido es más amplio que el ser; para otros, el ser es más amplio que el sentido. Esta cuestión ha sido atacada sobre todo por Heidegger al plantear el problema del sentido del ser. Nos remitimos para ello al artículo dedicado a este filósofo. Digamos ahora sólo que Nicolai Hartmann ha rechazado tal interpretación. En efecto, dice Hartmann, 'sentido' es un término multívoco. Sentido del ser puede aludir a la significación verbal de 'ser'. Puede también aludir a un significado dado por una definición esencial. Finalmente, puede poseer una significación metafísica y denotar la interna determinación de algo. Pero los dos primeros significados son demasiado formales y, el último, según Hartmann, es una respuesta al problema del *ens* metafísico, pero no al problema del Sv ή Sv. Supone además, que el ser tiene sentido. Así, Hartmann llega a

la conclusión de que todo "sentido" es un sentido "para nosotros" o para un sujeto postulado cualquiera, pues "un sentido en sí sería un contrasentido". Ahora bien, en la medida en que consideremos el ser puro y simple como ser en sí y como uno de los polos de la realidad, el otro polo podrá estar constituido por el sentido. Y aun podrá estimarse que solamente el sentido hace posible que un ser sea.

Desde el punto de vista psicofisiológico se entiende por 'sentido' la facultad de experimentar ciertas sensaciones, facultad que se realiza mediante órganos llamados también sentidos (vista, oído, tacto, etc.). Tradicionalmente, se han clasificado los sentidos según los órganos, pero, en realidad, hay múltiples facultades de sentir, no sólo por combinación de los órganos sensibles, sino inclusive por la posibilidad del llamado —desde el mismo ángulo— sentido común o sentido de los sentidos. Todos estos sentidos son llamados, por otro lado, externos, a diferencia del llamado sentido interno o íntimo, que tiene una significación puramente psíquica y que equivale a veces a conciencia, conocimiento o percepción de la interioridad psíquica (aunque a veces también tal sentido se considere como fundado en el antes mencionado sentido de los sentidos). En el artículo Sentido común (VÉASE) nos hemos referido a este último aspecto con más detalle. Añadamos aquí que la cuestión de la raíz del sentir tratada por Xavier Zubiri en alguno de sus primeros escritos ha sido ulteriormente desarrollada por este filósofo en sus análisis de la realidad biológica. Según ellos, el sentir es un modo de la vida animal que caracteriza su peculiar sustantividad. El sentir es, en rigor, común al animal y al hombre, pero con la diferencia de que, además de sentir, el hombre se siente sentir o se siente a sí mismo, mientras que el animal se limita a la organización del sentir. La importancia del sentir se manifiesta en el hecho de que, al entender de Zubiri, el modo característico del hombre, la inteligencia, aparece como algo radicado en el sentir, es decir, como una inteligencia sinticte, como un sentirse en un mundo (no sólo en un ambiente) constituido primariamente por cosas y al cual el hombre está constitutivamente abierto.

Arthur Liebert, *Das Problem der Geltung*, 1906, 2ª ed., 1920. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 1924, Cap. I (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil*, 2ª ed., 1935). — Julius Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, I (1926), 160-201. — H. Gomperz, *Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären*, 1929. — P. Hofmann, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft? Gedanken zur Neubegründung der Philosophie in Hinblick auf Heideggers "Sein und Zeit"*, 1929 [Kantstudien. Ergänzungshefte, 64]. — Id., id., *Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die Sinnersforschende Philosophie*, 1937. — Günter Ralfs, *Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis*, 1931. — Ph. Lersch, *Lebensphilosophie*, 1932. — F. Krüger y F. Sander, "Gestalt und Sinn", *Neue psychologische Studien*, I (1928), 443-664. — F. X. Höcksmann, *Der Weg zum Sinn des Seins*, 1933. — Walter Blumenfeld, *Sinn und Unsinn. Eine Studie*, 1933 (trad. esp.: *Sentido y sin sentido*, 1949). — Paul Feldkeller, *Sinn, Echtheit, Liebe nach Paul Hofmanns Sinn-Analyse und deren Bedeutung für die Weltanschauungskrise der Gegenwart*, 1933. — Robert Schinzinger, *Sinn und Sein. Studie zum Problem der Ontologie*, 1933. — Walter Ehrlich, *Intentionalität und Sinn. Prolegomena zur Normenlehre*, 1934. — J. Hennig, *Lebensbegriff und Lebenskategorie. Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderen Berücksichtigung W. Diltheys*, 1934. — Nicolai Hartmann, "Sinnggebung und Sinn-erfüllung", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934); este trabajo ha sido recogido en el volumen del autor titulado *Kleinere Schriften*, I, 1955, págs. 245-79. — id., id., *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935. — A. Lewkowitz, "Vom Sinn des Seins. Zur Existenzphilosophie Heideggers", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1936), 184-95. — F. Alverdes, *Lebens als Sinnverwirklichung*, 1936. — Wilhelm Keller, *Der Sinbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaften*, I, 1937. — W. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn*, 2 vols., 1938. — Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinn-deutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, 1939. — C. A. Alington, *Sense and Non-Sense*, 1949. — E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, 1950, ed. L. Gelber y Fr. R. Leuven (Vol. II de *E. Steins Werke*). — R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*,

1953 [Parte 1]. — Johannes Erich Heyde, "Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena su einer Philosophie des Sinnes", en el volumen *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*, 1960, ed. Richard Wisser, págs. 69-94. — Sobre el problema de los sentidos, de la psicología de los sentidos y de la unidad de los sentidos: F. Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, 1907. — H. Plessner, *Die Einheit der Sinne*, 1923. — W. von Buddenbrock, *Die Welt der Sinne*, 1932. — E. Straus, *Vom Sinn der Sinne: Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, 1935, 2ª ed., 1956.

SENTIDO COMÚN. En el artículo SENSIBLE, "SENSIBLES" nos hemos referido brevemente a la noción de sentido común. No es fácil determinar la significación de tal 'sentido común' ni siquiera en Aristóteles, de quien proceden muchos de los problemas que se han planteado al respecto. Por lo pronto, tenemos dos expresiones: $\gamma\omicron$ $\nu\eta$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, que se ha traducido casi siempre por "sentido común" (*sensus communis*), aunque cabría asimismo traducirla por "sensación común"; y $\kappa\omicron\iota\upsilon\nu$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, que suele traducirse por "sensorio común" (*sensorium commune*). En el primer caso parece tratarse —y así lo haremos aquí principalmente— como una función o serie de funciones; en el segundo caso se trata de una especie de "órgano" que podría en principio localizarse en el cuerpo del animal poseedor de tal "sensorio". Pero aun refiriéndonos exclusivamente a la $\kappa\omicron\iota\upsilon\nu$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ como "sentido común", lo que nos dice Aristóteles al respecto en varios pasajes (por ejemplo, *De anima*, III, 1, 425 a 14 y sigs.) no siempre encaja con lo que nos dice en otros pasajes (por ejemplo, *De somno et vigilia*, II, 455 a 25 y sigs.). He aquí algunas proposiciones sobre el "sentido común": no hay ningún órgano especial sensible que sea un "sentido común" distinto de los sentidos particulares y "especializados" como el oír, el ver, el tocar, etc.; hay un sentir común que ejerce una función de unificación relativamente a los demás sentidos de tal suerte que puede considerarse como una especie de "sensibilidad general" o "sentido de los sentidos"; el sentido común es una sensación común que tiene por misión la aprehensión de los llamados "sensibles comunes" (véase SENSIBLE, "SENSIBLES"); el sentido común es como la concien-

cia de cualesquiera de los diversos "sentires", ya sea de un "sentir" particular, o bien de uno que abarque dos o más sentidos.

Puede adoptarse la idea propuesta por Ross de que la noción aristotélica del que fue llamado posteriormente *sensus communis* resume una vasta "masa de doctrinas", siempre que no se admita que se trata de un sentido especial, que posea una existencia específica y determinada por encima de los demás sentidos, sino como una "naturaleza común" de los sentidos. Aun así, sin embargo, puede interpretarse el sentido común de varios modos. Foxe (*op. cit. infra*) propone los siguientes cuatro como los más fundamentales: 1. Poder de discriminar y comparar los datos de los sentidos especiales. 2. Percepción de los "sensibles comunes". 3. Conciencia de toda aprehensión o experiencia sensible. 4. Facultad de la imaginación reproductiva. El problema es si hay o no algo de "común" en estas diversas interpretaciones del "sentido común". A nuestro entender, hay por lo menos dos elementos comunes en las diversas formas indicadas de sentido común: A. Que se trata de una función y no de un órgano. B. Que esta función opera siempre sobre dos o más sentidos, o bien sobre un sentido y lo que es "accidental" a él (como en los llamados "sensibles incidentales" o "sensibles por accidente").

Varias escuelas (estoicos, muchos escolásticos) adoptaron la doctrina aristotélica del sentido común, o por lo menos algunas formas de la misma. Particularmente importante fue la discusión respecto al sentido común como aprehensión de los "sensibles comunes" y respecto a la naturaleza de tales "sensibles" en relación con los "sensibles propios".

Sería interesante averiguar en qué relación se halla la mencionada doctrina (o doctrinas) del sentido común con la concepción del sentido común en cuanto *sensus communis naturae* de que hablaron asimismo los escolásticos, entre ellos Santo Tomás. Por una parte, parece haber una cierta relación entre ambas doctrinas por cuanto la segunda presupone asimismo alguna especie de "sentir unificante". Por otro lado, la doctrina del *sensus communis naturae* es distinta de la del sentido común en su forma estricta por cuanto se refiere no a

aprehensiones de varios sentires por un mismo individuo, sino a aprehensiones de varios individuos, con la idea de un "acuerdo universal" respecto a ciertos "principios" o "verdades" que se suponen aceptables para todos, junto a la idea de una *naturae rationalis inclinatio* que reside en toda naturaleza racional como tal.

Estimamos que hay una cierta relación entre los dos concepciones. En efecto, en ambos casos se trata de una función unitaria y unificante y no de una facultad especial comparable con las demás "facultades". Aunque el sentido común en sentido más estricto tiene como objetos los "sensibles" mientras que el *sensus communis naturae* tiene como objetos ciertos "principios", se puede decir que estos últimos son "sentidos" por lo menos en cuanto "sentidos como evidentes". Finalmente, en muchas de las concepciones del sentido común como *sensus communis naturae*, los "principios" no están separados de los "sensibles", sino que constituyen como una "prolongación" de éstos.

Sin embargo, conviene indicar en todos los casos en qué sentido se entiende 'sentido común'. En el segundo sentido de que ahora nos ocuparemos, el sentido común es el modo propio de "sentir" los principios, esto es, la aprehensión de la evidencia de los principios. Estos principios son los "principios del sentido común", las "nociones comunes" (VÉASE), las "verdades evidentes por sí mismas". Pueden ser de carácter teórico (como el principio según el cual hay un mundo externo; el principio de que hay regularidad o uniformidad en los procesos naturales) o de carácter práctico (como los supremos principios morales).

La noción de sentido común ha desempeñado un papel capital en la *common sense philosophy* de la escuela escocesa (VÉASE). Según Reid (*Intellectual Powers*, VI, 2), "hay un cierto grado de *sentido* que resulta necesario para convertirnos en seres capaces de ley y de gobierno propio". Los "filósofos del sentido común" suelen concebir este sentido como el *locus principiorum*, como una facultad regulativa que nos permite fundar nuestros juicios sin caer ni en el escepticismo ni en el dogmatismo.

Una filosofía contemporánea en la cual se presta gran atención al sentido común es la de G. E. Moore (VÉASE),

que ha sido calificada a veces de "realismo del sentido común". Aunque esta caracterización no agota ni mucho menos el pensamiento de Moore, este filósofo se ha orientado frecuentemente en el sentido común. Además, se ha esforzado por determinar los criterios requeridos, con el fin de reconocer que una proposición dada pertenece al sentido común. Según Alan R. White (*op. cit.* en MOORE [G. E.], págs. 11-20), estos criterios son los siguientes: (1) Criterio de la aceptación universal, relativa a las creencias que de un modo común, general, universal o constante se supone que son verdaderas (como la creencia en la existencia de objetos materiales, de unidades de espacio y unidades de tiempo, etc.). Este criterio da razón para suponer que una creencia es verdadera, pero no constituye prueba de su verdad. (2) Criterio de la aceptación obligatoria, relativa a las creencias que no sólo mantenemos todos, sino que no podemos dejar de mantener aun en el caso de abrazar creencias incompatibles con ellas. Este criterio no prueba que la creencia sea verdadera, ni que su contradicción sea falsa. (3) Criterio según el cual varias clases de inconsistencias surgen como consecuencia de la negación de varias creencias del sentido común. Este criterio no prueba que las proposiciones del sentido común sean verdaderas. (4) Criterio según el cual hay una clase especial de inconsistencia que surge al negarse algunas de las creencias del sentido común. Tampoco este criterio prueba que las proposiciones del sentido común sean verdaderas.

Véase la bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA). Además: F. Harrison, *The Philosophy of Common Sense*, 1907. — R. Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*, 1900, 4ª ed., 1936 (trad. esp.: *El sentido común*, 1944). — Cyril E. M. Joad, *Essays in Common-Sense Philosophy*, 1919. — Id., id., *Common-Sense in Ethics*, 1921. — Id., id., *Common-Sense Theology*, 1922. — G. E. Moore, *Philosophical Studies*, 1922. — Sentino Caramella, *Senso commune; teoria e pratica*, 1933. — Enrico Castelli, *Commentario al senso comune*, 1940. — Id., id., *L'esperienza comune*, 1943. — Antonio Serras Pereira, *Filosofia do senso comune*, 1946. — Nathan Isaacs, *The Foundations of Common Sense*. A

Psychological Preface to the Problems of Knowledge, 1949.

El sentido común en varios autores y corrientes: Manuel Ubeda Purkiss, "El *sensus communis* en la psicología aristotélica", 1956, *Salmenticensis*, 3, págs. 30-67. — E. J. Ryan, *The Role of the "Sensus communis" in the Psychology of St. Thomas Aquinas*, 1951. — Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I. Contribución a la historia de la filosofía del sentido común*, 1957 [Oración inaugural del Curso académico 1957-1958 en la Univ. de Barcelona]. — S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, 1960. — Historia general de "la filosofía del sentido común": Arthur N. Foxe, *The Common Sense from Heraclitus to Peine. The Sources, Substance, and Possibilities of the Common Sense*, 1962.

SENTIDO ÍNTIMO. La noción de un "sentido íntimo" o de un "sentido interno" de carácter espiritual más básico que los sentidos externos se encuentra en varios autores y aun en enteros "complejos doctrinales". Tal sucede con la tradición agustiniana y con autores como Descartes y Malebranche. Las concepciones al respecto son muy distintas entre sí, pero es común a todas ellas reconocer lo que Descartes llamaba "el tesoro de mi espíritu" como una realidad "interior" y aun "íntima", como un sentido no sensible en cuyo fondo anida la verdad, ya sea por iluminación (v.) divina, ya por iluminación "propia". El "sentido interior" está casi siempre ligado a la experiencia de sí mismo en cuanto ser existente y actuante.

Sin embargo, la expresión "sentido íntimo" se halla solamente en algunos filósofos, entre los cuales destaca Maine de Biran. En este pensador la noción de sentido íntimo (*sens intime*) tiene un carácter filosófico "técnico" y, en todo caso, central. Se trata de un "pensamiento primitivo" (de una "idea primitiva") que puede expresarse mediante el *Cogito* cartesiano —en todo caso, con el *je pense, j'existe*—, pero que no se limita a expresar una proposición indubitante, a salvo de ataques escépticos, pues expresa "el sentimiento de una acción y de un esfuerzo querido". El esfuerzo es "el hecho primitivo" y en tal sentido la noción de sentido íntimo en Maine de Biran se halla estrechamente relacionada con la idea de la resis-

tenencia (VÉASE). Maine de Biran reconoce que no sólo Descartes, sino también otros autores, como Schelling y Bousterwerk, han expresado "el hecho primitivo" como un principio último, como un ponerse a sí mismo el yo en cuanto libre. Pero en todos estos casos se trataba más bien de las "voces del sentido íntimo". Los filósofos en cuestión, y otros como Cabais y Destutt de Tracy, han hecho con todas las manifestaciones del sentido íntimo por ellos reconocidas algo distinto de Maine de Biran: las han hecho servir de principio metafísico para deducir las categorías de la realidad, o las han considerado como sensaciones de las que la propia voluntad es una transformación. El sentido íntimo en el sentido de Maine de Biran es un "sentido del esfuerzo" (*sens de l'effort*) "cuya causa o fuerza productora llega a ser yo por el simple hecho de la distinción que se establece entre el sujeto de este esfuerzo libre y el término que resiste inmediatamente por su propia inercia" (*Essai sur les fondements de la psychologie*. Sección 2; *Oeuvres de Maine de Biran*, ed. P. Tisserand, VIII, pág. 179). En otros términos, "el hecho primitivo del sentido íntimo no es más que el de un esfuerzo querido inseparable de una resistencia orgánica o de una sensación muscular de la cual el yo es la causa" (*ibid.*, pág. 186). Ninguno de los términos de la mencionada relación depende necesariamente, según Maine de Biran, de las impresiones externas; de otra parte, no sería "sentido íntimo", sino manifestación de algún "sentido externo".

Maine de Biran ha dado numerosas versiones de su idea del sentido íntimo. Así, en su memoria *De l'aperception immédiate*, Maine de Biran habla de una "apercepción interna inmediata o conciencia de una fuerza, que soy yo y que sirve de tipo ejemplar a todas las nociones generales y universales de causas, de fuerzas de las que admitimos la existencia real en la Naturaleza, etc.". Esta apercepción inmediata no es, dice Maine de Biran, ni el pensamiento en el sentido de Descartes, ni la idea en la cual está necesariamente implicado el ser en el sentido de Leibniz. El sentido íntimo proporciona una experiencia: la experiencia de que "toda la actividad real del principio pensante puede ejercerse en sí mismo cuando busca conocer la

propia naturaleza, cuando busca a Dios en sí propio" (*Journal*, 12-IV-1815, ed. H. Gouhier, t. I, pág. 61).

SENTIDO MORAL. La noción de *sentido moral* (llamada también a veces *sensibilidad moral*) está muy próxima a la de *conciencia moral* (VÉASE). Lo que hemos dicho de ésta puede aplicarse en la mayoría de los casos a aquélla. Sin embargo, mientras muchos filósofos que han intentado definir la conciencia moral no se han ocupado específicamente del sentido moral, otros han insistido en este último aspecto y aun han definido la conciencia moral a partir de él. Es sobre todo el caso de los filósofos que han desarrollado la tesis de un sentido moral *específico* (Hutcheson, Shaftesbury, Adam Smith). La idea fue desarrollada también por Kant y los filósofos del idealismo alemán. A veces se ha distinguido entre conciencia moral y sentido moral, indicándose que mientras la primera es la conciencia de hacer el bien, el segundo es la conciencia de la existencia del bien.

Las teorías sobre el sentido moral pueden clasificarse en un sentido análogo a las de la conciencia moral. Presentamos aquí algunos de los tipos más corrientes.

El sentido moral puede concebirse:

(1) Como determinado *por él eudemonismo* o moral de los bienes concretos, o como determinado *por el deber* (VÉASE) *moral*, de naturaleza formal y universal.

(2) Como de *origen divino* o como de *origen natural*.

(3) Como *innato* o como *adquirido*.

(4) Como *objetivo* o como *subjetivo*.

(5) Como *personal* o como *impersonal*.

(6) Como *individual* o como *social*.

(7) Como *natural* o como *histórico*.

(8) Como *racional* o como *irracional*.

(9) Como determinado *por el amor* o como determinado *por la voluntad*.

(10) Como de índole *casuista* o como de índole *rigorista*.

(11) Como *auténtico* o como *ficción*.

Varias de estas posiciones pueden

entenderse por analogía con las que hemos enumerado en el artículo sobre la conciencia moral al describir las diversas teorías sobre los orígenes de tal conciencia. Otros son suficientemente claros por sí mismos. Nos limitamos a llamar la atención sobre las dos posiciones indicadas en (10). El sentido moral casuista es el que se basa en un examen concreto de casos y de las decisiones que pueden adoptarse de acuerdo con ellos. El sentido moral rigorista es el que mantiene que la conciencia de la existencia del bien y del mal no depende de circunstancias, sino que es siempre la misma, única y universal. La primera posición se combina generalmente con las segundas de (1), (2), (3) y (4). La segunda posición se combina generalmente con las primeras de (1), (2), (3) y (4).

SENTIDOS (DATOS DE LOS). En varios artículos (por ejemplo: FENOMENISMO; PERCEPCIÓN; SENSIBLE, "SENSIBLES"; SENSACIÓN) hemos tocado brevemente la cuestión de lo que llamaremos aquí "datos de los sentidos" — llamados a veces también "datos sensibles" y, en otras lenguas, *Sensa, Sense-Data, Empfindungsdata, données de la sensation, species sensibiles*, etc. Para completar las informaciones proporcionadas en los artículos referidos trataremos aquí brevemente del problema básico que ha dado origen a la noción de "datos de los sentidos". Entendemos, pues, aquí por 'datos de los sentidos' no simplemente las sensaciones o las percepciones, sino lo que, según algunos autores, constituye la sensación o la percepción en orden a la aprehensión de la realidad exterior.

Tanto para el sentido común como para toda doctrina epistemológica realista, especialmente para toda doctrina epistemológica realista "ingenua", la percepción (sensible) de un objeto (sensible) es la aprehensión directa de este objeto. Así, la percepción del objeto llamado "árbol" equivale a la percepción del "árbol mismo".

En vista de las dificultades que suscita una doctrina epistemológica realista —por ejemplo, la dificultad que suscita la expresión 'percepción de la cosa misma'—, se ha intentado salvarlas suponiendo que lo que se perciben son cualidades sensibles, y estas cualidades sensibles son justamente "los datos de los sentidos".

Hay varios modos de entender tales "datos". Puede suponerse, con Berkeley, que *esse est percipi*, en cuyo caso no solamente se perciben datos de los sentidos, sino que la realidad está constituida, por así decirlo, por tales datos. No hay, pues, según Berkeley, una "cosa" que se halle "más allá" de los datos de los sentidos. Puede suponerse asimismo que siguen existiendo cosas u objetos, pero que éstos son dados a la percepción en la forma que se llama "aparecer", de modo que lo que se percibe de un objeto no es entonces el objeto mismo, sino las apariencias del objeto. El objeto percibido como apariencia es un "dato de los sentidos" o, mejor, un "conjunto de datos de los sentidos".

Esta última manera de interpretar la noción "datos de los sentidos" es la más común, pero aun entonces puede entenderse cuando menos de dos modos. Por un lado, puede suponerse que hay en lo sensible "formas" o "especies" que son percibidas de suerte que lo que se perciben son las llamadas "especies sensibles" de las cosas. Por otro lado, puede suponerse que no hay en lo sensible ninguna "forma" o "especie" particular de lo sensible, sino que en la confrontación del sujeto percipiente con las "cosas perceptibles" surge siempre una "capa" intermedia, un "objeto" distinto del "objeto mismo". Este objeto intermedio es un "dato de los sentidos" o, una vez más, un "conjunto de datos de los sentidos".

La última manera de entender 'datos de los sentidos' es la propia del fenomenismo (véase), por lo cual los datos de los sentidos han sido llamados asimismo "fenómenos". Hay a su vez varios modos de adoptar una concepción fenomenista dependiendo en gran parte del modo como los datos de los sentidos se relacionen con el objeto perceptible y del modo como los datos de los sentidos se relacionen con el sujeto percipiente. La mayor o menor "distancia" de tales datos al objeto o al sujeto da lugar a diversas especies de fenomenismo, algunas más "realistas" que otras.

Para combatir la doctrina de los datos de los sentidos en cualquiera de las formas indicadas, y especialmente en la forma fenomenista, se han adoptado, o se han reafirmado, varias doctrinas epistemológicas (o, en general, gnoseológicas). El realismo es, claro,

una de ellas; también lo es el idealismo (cuando menos en la medida en que no es fenomenista). Parece, pues, que el único modo de rechazar la doctrina en cuestión sea adoptar otra doctrina que haga inútiles los datos de los sentidos tal como aquí los presentamos. Sin embargo, J. L. Austin ha propuesto (*Sense and Sensibilia*, 1962 [según reconstrucción de G. J. Warnock], especialmente págs. 2-61) un modo de ver las cosas que no exige adoptar una determinada doctrina gnoseológica. Consiste fundamentalmente en hacer reparar que las teorías basadas en la noción de los datos de los sentidos y, en general, todas las doctrinas según las cuales percibimos solamente datos de los sentidos, nuestras ideas, impresiones, percepciones sensibles, "perceptos", etc., están fundadas en un uso de 'percibir' que no tiene en cuenta la riqueza y variedad de los actos de percepción. En efecto, señala Austin, no percibimos sólo una clase de cosas, sino muy distintas clases. No es lo mismo percibir un árbol que un arco iris, o una imagen en la pantalla, etc., etc. En suma, es un error pensar que se perciben solamente objetos materiales —o apariencias de objetos materiales—, ya que el modo como se entienden tales apariencias está fundado ya en la idea de que son apariencias de "cosas materiales", de modo que desde el principio la expresión 'cosa material' funciona como una base para los "datos de los sentidos". Además, y sobre todo, el adverbio 'indirectamente' en la expresión 'percibir indirectamente' (por tanto, mediante "datos de los sentidos") "tiene diferentes usos en diferentes casos" (*op. cit.*, pág. 15), lo que condiciona los usos del adverbio 'directamente' en la expresión 'percibir directamente'. Así, por ejemplo, no es lo mismo percibir indirectamente un sonido que percibir indirectamente un submarino. Austin trata asimismo de la cuestión de los datos de los sentidos en relación con el llamado "argumento fundado en la ilusión" (el argumento según el cual "los sentidos engañan"), pero lo que hemos dicho hasta aquí es suficiente para mostrar la dirección que ha seguido un análisis que, como el de Austin, es distinto del usualmente llevado a cabo por todos los que han rechazado "la doctrina de los datos de los sentidos".

SENTIMIENTO. Si se entiende 'sentimiento' como "sentir algo" o "resultado de sentir algo", el término 'sentimiento' podrá tener tantas acepciones como las derivadas del verbo 'sentir'. Por lo pronto, 'sentimiento' puede ser definido como "la acción y el efecto de experimentar sensaciones". Estas sensaciones pueden ser, además, de varias clases: sensaciones de los sentidos corporales, emociones, pasiones, etc. Si reservamos para las sensaciones de los sentidos corporales el nombre de "sensaciones", todavía se podrá entender 'sentimiento' de varios modos: como una afección, como una emoción, como una aflicción, etc. Además, puede entenderse por 'sentimiento' una opinión, un barrunto, una expresión de pena, etc.

Esta variedad de significaciones de 'sentimiento' se hace patente en la literatura filosófica. A veces se llaman "sentimientos" a todas las acciones y efectos del sentir en general. Pero entonces pueden llamarse también "pasiones". Así, Descartes escribe: "Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos sus demás pensamientos, me parece que se puede definir las generalmente como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus" (*Les passions de l'âme*, Parte I, art. 27). Se han llamado también "sentimientos" a las afecciones, impulsos, $\pi \cdot \theta \eta$, en cuanto alteraciones del ánimo y, según algunos, perturbaciones del ánimo que deben ser controladas y hasta eliminadas por medio de la razón. Tal sucede a menudo cuando se habla de "sentimientos" en el sentido de muchos autores antiguos. A veces se llama "sentimiento" simplemente a todas las emociones en conjunto, o al origen de todas las emociones. Por consiguiente, mucho de lo que hemos dicho en el artículo EMOCIÓN puede corresponder a lo que se diga acerca del sentimiento. Por ejemplo, se ha discutido hasta qué punto los sentimientos, lo mismo que las emociones, son o no intencionales; en qué relación se hallan el sentimiento con la voluntad y con la razón; en qué medida el sentimiento es o no "inferior" al entendimiento y concebible como una especie de percepción oscura y confusa, etc., etc. En vista

de todo ello, parece que lo más razonable sea suprimir el vocablo 'sentimiento' y sustituirlo por otros términos como 'sensación', 'emoción', etc.

Mantenemos, sin embargo, el vocablo 'sentimiento' por haberse usado a menudo, especialmente en la filosofía moderna, en varios sentidos más o menos claramente especificados. Así sucede, por ejemplo, con la llamada "filosofía del sentimiento moral"—que puede llamarse también "filosofía del sentido (*sense*) moral"—de Hutcheson y otros autores. En este caso, 'sentimiento' (o 'sentido') significa una vivencia capaz de aprehender los principios del comportamiento moral, humano, su justificación y sus fuentes. Así sucede también con lo que se ha llamado "primado del sentimiento" en Rousseau y otros autores. Aquí 'sentimiento' es el nombre que abarca toda la vida de las emociones. Así sucede también en la idea del sentimiento como saber primario e inmediato, a diferencia del saber mediato del entendimiento, tal como fue propuesta por Jacobi. Pero sucede especialmente cuando el nombre 'sentimiento' ha sido usado para designar una de las "facultades" básicas humanas, junto al pensamiento y a la voluntad. Esta división tripartita ha sido a menudo la base para una doctrina del sentimiento como capacidad de experimentar ciertas realidades (o ciertos valores) y de juzgar acerca de tales realidades (o tales valores). Durante la época romántica fue frecuente considerar el sentimiento o como idéntico a la intuición de la realidad última, o como la única facultad capaz de expresar la naturaleza y formas de esta realidad.

Desde aproximadamente mediados del siglo pasado se ha discutido con frecuencia si los sentimientos pueden reducirse, como manifestaba Condillac, a las sensaciones, o bien si poseen caracteres propios irreductibles a los de las demás "facultades", "funciones", "modos de sentir", "experiencias", etc. Los autores que han sostenido la posibilidad de reducir el sentimiento a la sensación han intentado radicar los sentimientos en la esfera orgánica. Los autores que han sostenido la independencia (siquiera relativa) de los sentimientos se han fundado por lo común en lo que puede llamarse "fenomenología de los sentimientos". Casi siempre esta fenome-

nología ha partido de la idea de que los sentimientos son actividades intencionales. Mientras ciertos filósofos, como, por ejemplo, Hamilton, consideraron que solamente los actos de pensar y del apetecer son intencionales, pero que no lo son los sentimientos—consideraron, pues, que se piensa siempre algo y se desea siempre algo (existente o no), mientras que el sentir permanece dentro del sujeto sintiente—, otros filósofos, como Brentano, estimaron que el sentimiento es intencional en el mismo sentido en que puede serlo la representación o el apetito: la expresión de Hamilton "subjetivamente subjetivo", dice Brentano, "se contradice a sí misma, pues donde no se puede hablar de *objeto* tampoco cabe hablar de *sujeto*" (*Psicología*, II, 1). Los autores que han seguido estas ideas de Brentano se han esforzado por caracterizar los sentimientos o, como se ha denominado también, la vida emocional como algo que, siendo completamente distinto de la inteligencia y de la voluntad, se halla constituido por una serie de actos intencionales. Ha sido el reconocimiento de la intencionalidad de la vida emocional lo que ha permitido a Scheler establecer una serie de distinciones que van desde los sentimientos que parecen más vinculados a los estados afectivos hasta aquellos que poseen un carácter terminantemente intencional. Así, puede hablarse de los (1) sentimientos sensibles o, como los llamó Stumpf, sentimientos de la sensación, los cuales se hallan localizados o extendidos en partes determinadas del cuerpo, tal como acontece con el dolor, con los placeres, con el hormigueo. Estos sentimientos sensibles no deben confundirse con la mera sensación o sensibilidad; todos los sentimientos tienen, como señala dicho filósofo, "una referencia vivida al yo (o a la persona) que les *distingue* de otros contenidos y funciones (sentir sensaciones, representar, etc.), referencia en principio diversa de otra que puede acompañar a un representar, querer y pensar". Pues mientras en actos como la representación, el yo o la persona tienen que intervenir activamente para mantenerlos dentro de su esfera, el sentimiento está indisolublemente ligado a un centro personal. De todos modos, tal referencia es mínima y muy indi-

recta en el sentimiento sensible localizado. Este sentimiento se distribuye orgánicamente y parece tener en lo orgánico su unidad de medida, de tal suerte que permanece atado al contenido sensible. De ahí que en la jerarquía que va del estado a la función, el sentimiento sensible se acerca hasta confundirse con el primero y excluya totalmente la segunda; los sentimientos sensibles eluden, en efecto, la intencionalidad, que constituye el núcleo de los sentimientos superiores. La referencia al centro personal y aun al centro corporal se efectúa en ellos indirectamente; todo el peso gravita sobre la parte orgánica afectada. Por eso el sentimiento sensible posee, además, las notas de la exclusiva actualidad, de la puntiformidad, de la ausencia de duración y de sentido; no hay, en efecto, la posibilidad de una renovación de la vivencia del sentimiento mismo, sino sólo de sus recuerdos, causas, efectos, etc. Tales sentimientos permanecen por ello más inalterables que los demás frente a una atención o frente a la interferencia de otros sentimientos. Más aun, la atención parece destacarlos, a diferencia de los sentimientos de especies superiores, que quedan hasta cierto punto desvanecidos. Su dependencia de la voluntad o de la posibilidad de provocación es, por otro lado, mucho mayor: mientras lo sensible puede "provocarse", lo espiritual no puede variar con el simple querer o no querer, hasta el punto de que los sentimientos radicalmente personales están fuera de toda reacción y de toda voluntad. Si bien es cierto que esta sustracción de lo emocional a la voluntad no es probablemente nunca tan completa como el emocionalismo de Scheler supone, la verdad es que hay por lo menos jerarquía en el sentido apuntado. En cambio (2) los sentimientos llamados vitales, tales como el bienestar y el malestar, el sentimiento de salud o de enfermedad, los sentimientos de vida ascendente o descendente, la calma y la tensión, la angustia no espiritual, etc., pertenecen ya al organismo entero y a su centro vital, estando vagamente extendidos por la unidad somática. Su ausencia de precisa localización no significa, empero, que broten directamente de la hondura de la persona; la relación con ésta no es doble-

mente indirecta, como en los sentimientos sensibles, pero es de todos modos indirecta. El sentimiento vital es distinto del sensible inferior y de los psíquico y espiritual superiores; es un sentimiento corporal orgánico y somático, que no está compuesto de sensibilidades ni tampoco constituye lo psíquico y lo espiritual. Su funcionalidad y su intencionalidad son incomparablemente superiores a las de los sentimientos sensibles — tan escasas en estos últimos, que casi pueden declararse inexistentes. En ellos hay ya continuidad y duración. Les siguen los (3) sentimientos psíquicos o anímicos, que no necesitan ya dirigirse indirectamente al yo o, mejor dicho, ser percibidos por éste como suyos, sino que pertenecen efectivamente a él. Tristeza y alegría, melancolía o alborozo son en este sentido claramente intencionales, propios del yo y reveladores del valor, que podía ya ser en cierto modo aprehendido en los sentimientos vitales, aunque sólo de un modo imperfecto. Su independencia de la provocación y de la voluntad no es absoluta, pero es considerable; los sentimientos psíquicos o anímicos brotan de algo más profundo que de una contingente provocación, pero ello no quiere decir que carezcan de motivos. Por el contrario, la motivación es casi completa y su continuidad no puede ser interrumpida, por lo menos fácilmente, con las alteraciones del estado somático. Finalmente (4) los sentimientos espirituales son puras funciones; todo estado del yo desaparece ante su funcionalidad, que se confunde con el núcleo de la persona misma y brota de su última hondura. Estos sentimientos no están en manera alguna subordinados a los contenidos peculiares de las vivencias. El contenido parece esfumarse ante el carácter absoluto de esa función del sentimiento, que colma la persona entera. Se trata de los sentimientos de sí mismo de orden religioso y metafísico, de los sentimientos de salvación que se refieren al núcleo de la persona espiritual. La beatitud, la desesperación, el remordimiento, la paz y la serenidad del alma, etc., son ejemplos de esta suprema región de la vida emocional en la que el ser personal no queda entregado a nada ajeno, ni siquiera a sí mismo en cuanto egoísmo, sino a su auténtica mismidad espi-

ritual, pues "son precisamente el ser y el valor por sí mismo de la persona misma quienes constituyen el 'fundamento' de la beatitud y la desesperación" (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-1916 [del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I] (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942)).

La descripción pura de los sentimientos parece haber conducido a la afirmación de una especie de subsistencia ontológica de éstos por lo menos en la medida en que esta subsistencia ontológica significa la imposibilidad de reducción del sentimiento a la sensación. Aunque partiendo de un punto de vista distinto y aun sin subrayar la intencionalidad del sentimiento Bergson abunda en opiniones parecidas. Este filósofo sostiene, en efecto, el carácter irreducible del sentimiento a la sensación concomitante, la cual es sólo como la armónica para un timbre del que sólo una auténtica creación por parte del sujeto humano permite dar la nota fundamental. Más todavía: "al lado de la emoción que es efecto de la representación —dice Bergson— y que se superpone a ella, hay otra que precede a la representación, que la contiene virtualmente y que, hasta cierto punto, es causa de ella" (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Cap. I). Esto se hace posible en virtud de una previa distinción entre dos tipos de emociones o de "sentimientos": la infraintelectual y la supraintelectual. La primera parece enteramente derivada; la segunda, enteramente anticipadora y creadora. Esto supone, sin embargo, una cierta autonomía del sentimiento respecto al objeto y, por lo tanto, la negación de esa intencionalidad que Max Scheler ha puesto de relieve.

Es muy corriente agregar a un análisis de la naturaleza de los sentimientos una clasificación de los sentimientos. Así ocurre, por ejemplo, con Wundt, el cual ha distinguido entre sentimientos de placer y disgusto, sentimientos de excitación-depresión y sentimientos de tensión-alivio. Un ejemplo más reciente de clasificación de los sentimientos es el proporcionado por Alejandro Roldan, S. J. (*Metafísica del sentimiento. Ensayo de psicología afectiva. Aplicaciones a la*

ontología y axiología, 1956). Por su origen, puede distinguirse entre sentimientos por vía cognoscitiva (el conocimiento como productor del sentimiento) y sentimientos por vía conativa (la tendencia como productora del sentimiento). El sentimiento no se equipara, sin embargo, a su origen; por eso los sentimientos no son ni conocimientos ni tendencias. Según dicho autor, hay tres tipos de sentimientos: periféricos, centrales y superiores.

Parece característico de los sentimientos el recorrer toda una gama que va de lo sensible a lo espiritual. Muchas doctrinas sobre los sentimientos son defectuosas o, mejor, unilaterales, porque acentúan demasiado un extremo en detrimento del otro. También parece característico de los sentimientos el que sea difícil localizarlos y su carácter "polar" (alegría, tristeza; amor, odio; etc.). Una forma particularmente importante de sentimiento es el "sentimiento total" (o "sentimiento tonal"), como ocurre con los temples de ánimo o talentos (véase TEMPLE), si bien puede alegarse que entonces no se trata propiamente de sentimientos, sino de un modo de ser que hace posibles los sentimientos y que explica por qué unos son más frecuentes que otros.

Además de las obras citadas en el texto del artículo (Brentano, Scheler, A. Roldan, etc.), véanse: F. von Feldegg, *Das Gefühls Fundament der Weltordnung*, 1890. — *Id.*, *id.*, *Beiträge zur Philosophie des Gefühls*, 1900. — Theodule Ribot, *La psychologie des sentiments*, 1896, 14^a ed., 1936 (trad. esp.: *La psicología de los sentimientos*, 1924). — *Id.*, *id.*, *La logique des sentiments*, 1904. — E. Bauf, *Die Stellung des Gefühls im Seelenleben*, 1910. — A. Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens*, 1914. — Alexander Pfänder, "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I (1913); III (1916). — G. Störing, *Psychologie des Gefühlslebens*, 1916. — J. Segond, *L'esthétique du sentiment*, 1927. — Félix Krüger, *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie*, 1928. — R. Odebrecht, *Gefühl und Gauzeit*, 1929. — A. Wrescher, *Gefühl*, 1938. — A. Miotto, *Psicología del sentimiento*, 1941. — Jean Maisonneuve, *Les sentiments*, 1948. — Th. Haecker, *Metaphysik des Fühlens*, 1950 (trad. esp.: *La metafísica del sentimiento*, 1959).

— Jean Lacroix, *Les sentiments et la me morale*, 1953. — Cornelio Fabro, *Sentimenti*, 1956. — S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, 1956. — H. Friedmann, *Das Gemüt. Gedanken zu einer Thymologie*, 1956. — J. Boffill Boffill, "Para una metafísica del sentimiento: Dos modos de conocer", *Convivium* [Barcelona], I (1956), 19-53; "Para una metafísica del sentimiento: Sentimiento. Juicio, existencia", *id.*, II (1957), 3-35. — Giovanni Giralaldi, *La gnoseologia del sentimento*, 1957. — J. D. García Bacca, "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", *Episteme* [Caracas], II (1958), 5-18.

SEPARACIÓN. Aristóteles empleó el concepto de separación al referirse a las ideas platónicas. Según Aristóteles, la idea platónica está separada, χωριστὰ ἔνός, O es separable, χωριστός, de las cosas sensibles, τῶν αἰσθητῶν, de los cuerpos, τῶν σωμάτων, de cada ser individual, τῶν καθ' ἕκαστον. Como hemos señalado en Idea (VÉASE), Aristóteles pone de relieve que en Platón la idea está simplemente "yuxtapuesta" a la cosa. La razón de ello es que las ideas existen aparte de las cosas sensibles, y existir aparte quiere decir estar separadas de tales cosas, es decir, existir en el estado de la "separación".

Desde el punto de vista platónico, la interpretación de Aristóteles, que es al mismo tiempo una acusación, no es totalmente justa, pues si las cosas participan de las ideas, no puede hablarse de una separación, o cuando menos de una separación completa. Pero justamente Aristóteles denuncia la vaguedad de la noción de participación (VÉASE) como había denunciado la vaguedad de la noción pitagórica de imitación (VÉASE). Que la noción de participación sea o no vaga no impide, sin embargo, que sea un esfuerzo realizado por Platón para solucionar el problema que plantea una separación estricta entre ideas y cosas sensibles. Pero junto a este esfuerzo platónico hay que mencionar la concepción por Platón de una estructura dialéctica de la realidad, lo cual podría establecer un puente entre cosas sensibles e ideas.

Al criticar la noción platónica de la separación Aristóteles tiene buen cuidado en no adherirse a la doctrina de algunos platónicos, según los cuales

las ideas y las cosas sensibles no están separadas, porque las primeras están mezcladas con las segundas. Lo que podría llamarse "la unión de la idea con la cosa" es en Aristóteles más compleja y requiere, entre otras, las nociones de forma y materia (VÉANSE).

Por otro lado, el que Aristóteles haya acusado a Platón de lo que podríamos llamar "separatismo de las ideas" no impide que el propio Aristóteles use la noción de separación. Pero ésta se aplica no a la idea, sino a la substancia (VÉASE). En efecto, la substancia está "separada", porque tiene realidad "por sí misma", sin inherir en otra cosa. Por eso Aristóteles emplea como sinónimos los términos 'substancia' y 'realidad separada', como pone de relieve E. de Strycker (Cfr. art. cit. en bibliografía) refiriéndose a varios textos aristotélicos (como *Met.*, Z 13, 1038 b 23-27; M 10, 1087 a 23-24). Esta realidad separada de la substancia se distingue de la realidad no separada de las modalidades o afecciones. En efecto, para Aristóteles, según indica E. de Strycker, "la inseparabilidad significa la necesidad de ser inherente a otra cosa para poder existir". Por eso puede decir Aristóteles que la física estudia "realidades separadas" (aunque no inmóviles), la matemática estudia realidades inmóviles (aunque no separadas) y la filosofía primera estudia realidades a la vez "inmóviles y separadas" (*Met.*, E 1, 1026 a 13-16).

El problema de la separación aparece asimismo al tratarse de la cuestión de la naturaleza del intelecto, especialmente del intelecto activo. Es la cuestión que trata Aristóteles en *De an.*, III, 5, 430 a 10-25 y que hemos tratado en el artículo INTELECTO.

Varios autores neoplatónicos se ocuparon del problema de la separación en varios sentidos. Por lo pronto, en el sentido de la separación de las ideas respecto a las cosas. La solución característica de los neoplatónicos consistió en admitir una serie de "intermediarios". Luego, en el sentido de si el alma está separada del cuerpo, χωριστὴ τοῦ σώματος. Es la cuestión que trata Plotino (por ejemplo, *Enn.*, I, iv, 14) y Proclo (*Inst. theol.*, prop. 16 y 17). Lo cual es declarar, como hace Proclo, que lo incorporeal tiene su existencia separada de todo el cuerpo, χωριστῆν οὐσίαν ἔχει πάντως σώματος.

La cuestión de la separación —entendida en otro sentido— desempeña un papel fundamental en diversas concepciones de la abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO). La abstracción es, en efecto, en alguna medida una separación. Pero se trata de saber en qué medida al abstraer se procede efectivamente a "separar" —si se separa de la cosa, o en la mente. Por otro lado, la abstracción mediante la cual se aprehende el ente como ente ha sido entendida como una separación que no lleva necesariamente a escindir el ente, de las cosas que son. La metafísica como "ciencia del ente" se halla "separada" de las demás "ciencias", pero esta separación por la cual la metafísica se convierte en "única" hace de ella asimismo la "ciencia primera". Los escolásticos, y especialmente los tomistas, se han ocupado con frecuencia de este sentido de 'separación'.

Véase Chung-Hwan Chen, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, 1940 (Dis.). — E. de Strycker, S. J., "La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux idées de Platon", en el volumen colectivo *Autor d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, 1955, págs. 119-39. — Para el problema de la separación (*separatio*) especialmente en el sentido indicado al final del artículo, véase: L.-B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1942, 2ª ed., 1953 [Bibliothèque thomiste, 33]. — Íd., íd., "Abstraction et séparation", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XLVII (1957).

SER. I. *Nombre y concepto del ser.* El término 'ser' puede tomarse como un verbo o como un sustantivo. En el primer caso puede considerarse como expresión de la cópula (VÉASE) que une un sujeto con un atributo o, en su forma intransitiva, como equivalente a 'haber' o a 'existir'. En el presente artículo nos referiremos principalmente a lo que 'ser' designa en tanto que sustantivo o en tanto que verbo intransitivo. Ello no quiere decir que interpretemos el concepto de ser en un sentido gramatical. Pero significa que antes de cualquier análisis filosófico es necesario precisar el marco gramatical dentro del cual va a ser usado el término 'ser'.

'Ser' es uno de los vocablos de más difícil aclaración no solamente a causa de sus diversas significado-

nes, sino también a causa de las muchas interpretaciones que se han dado a cada una de las significaciones. En primer lugar, se plantea el problema de cuáles son las expresiones que el término español 'ser' (y los vocablos de las lenguas modernas *être*, *Being*, *Sein*, *essere*, etc.) traduce. La respuesta a esta pregunta se complica por el hecho de que la indicación de la expresión correspondiente depende en la mayor parte de los casos del concepto que se tenga del ser. A veces, en efecto, se entiende el ser como la esencia (v.); a veces, como la existencia (v.); a veces, como el ente (v.); a veces, como la substancia (v.). Sin que neguemos la legitimidad de algunas de estas interpretaciones, destacaremos, no obstante, el obvio hecho de que cada uno de los citados conceptos tiene, como hemos visto en los vocablos correspondientes, definiciones que no coinciden siempre con las que pueden darse de la noción de ser. Por consiguiente, es conveniente en un principio suponer que esta noción es distinta de cualquier otra. Y esto es, en efecto, lo que han pensado todos los filósofos (por lo menos los filósofos "tradicionales") para quienes el problema del ser es no solamente un problema auténtico, sino el problema capital de la filosofía.

La noción del ser fue expresada por los pensadores griegos mediante la sustantivación verbal τὸ ὄν. Al intentar traducirla, los autores latinos clásicos se dieron cuenta de las dificultades en ello implicadas. Así lo vemos, por ejemplo, en Séneca. Según escribe en la *Epistola LVIII*, el latín resulta impotente para traducir τὸ ὄν. Pues τὸ ὄν no es simplemente equivalente a *quod est*; ello obligaría, en efecto, a traducir un nombre por un verbo. Con lo cual se advierte ya la diferencia, destacada por Aristóteles, entre el ser y el hecho de que algo sea. Nos referiremos a este punto más adelante. Señalemos ahora solamente que esto introdujo en el vocabulario medieval la diferencia entre el ser, *esse*, y el ente (VÉASE), *ens*; el primero fue considerado, en efecto, como aquello (más precisamente, aquella perfección) que hace que lo segundo sea. Pero como a veces se entendía el *esse* en el sentido de la existencia (v.), y a

veces en el sentido de la esencia (v.), el anterior uso no despejaba todas las dificultades. Éstas aumentaron para los filósofos árabes por el hecho de que, como advierte A.-M. Goichon (a quien seguimos en este punto), no hay en árabe término que corresponda exactamente al verbo 'ser'. En el lenguaje ordinario se omite casi siempre la cópula y, además, la idea de ser se sustituye por la mención del estado de la cosa o del lugar en el cual se encuentra. El término clásico *kana* (siempre según A.-M. Goichon), que expresa la idea de existencia, significa más bien *tener lugar* (con idea de movimiento) que ser. Así, *kana* significa más bien el "encontrarse" (en tal o cual lugar, en reposo o en movimiento) que el *ser siempre* a que aluden el *ov* griego o el *esse* latino. Por eso los filósofos árabes buscaron un modo de decir 'ser' mediante la acentuación del pasivo *ser encontrado*, usado en el sentido reflexivo de *encontrarse existir* (o existiendo); es el vocablo *wujud*. Con ello se traducía el *esse* latino en el sentido de la existencia. Para designar lo que es, *quod est*, *ens* (en cuyo caso, *ens* traduce τὸ ὄν), los árabes emplearon el participio pasivo *mawjud*, entendido como *lo que existe*.

Pasemos ahora al concepto del ser. Este concepto está por lo menos implícito en el primitivo preguntar griego del cual hablaremos en la segunda sección del presente artículo. Explícitamente se manifiesta en la interrogación τί τὸ ὄν: que se traduce por '¿Qué es el ser?', pero que podría más justamente traducirse en este caso por '¿Quién es el ser?', esto es, '¿Cuál es la cosa que propiamente es?' Con esto pensaron que el ser es un atributo que pertenece a todo lo que es en el mismo sentido. Se ha dicho que con ello se confunden proposiciones del tipo 'x es y', con proposiciones del tipo 'x es', pero no es justo siempre suponer que había en la mente de los griegos semejante confusión. En efecto, algunos pensaron que el ser de que se hablaba era algo más general que ninguna substancia determinada, tan general, en rigor, que no era posible decir de él otra cosa que 'es'. Es el problema de Parménides. Fue dilucidado a fondo por Platón y luego, sobre todo, por Aristóteles cuando estos filósofos advirtieron que el hecho de

que el ser sea general no significa que sea el más elevado de todos los géneros. Aristóteles sobre todo percibió claramente que concebir el ser como la clase de todas las clases conduce a contradicciones (la contradicción sobre las clases a que nos hemos referido en Paradoja [v.] y que ha sido puesta de relieve por la lógica contemporánea). Por lo tanto, hay que adoptar sobre el ser un punto de vista distinto del meramente cosmológico y del meramente lógico. Es el punto de vista metafísico. Con la "filosofía primera" Aristóteles inició la discusión en torno al problema del ser. En modo alguno, sin embargo, la resolvió, ni siquiera le proporcionó un marco definitivo. Entre otras razones, por una repetidamente subrayada. El *ser como ser*, $\sigma\upsilon \eta \sigma\upsilon$, aristotélico puede ser, en efecto, interpretado de dos maneras. En la primera el ser es el ser más común de todos, válido para todos los entes y poseyendo, por consiguiente, la extensión máxima. En la segunda el ser es el ser superior a todos y principio de todos. Los filósofos después de Aristóteles (comentaristas antiguos y pensadores escolásticos) debatieron esta cuestión innumerables veces: unos indicaron que el problema del ser pertenece a la ontología general; otros, que es objeto de la teología. Una de las doctrinas que con más éxito se impuso es la que fue propuesta por Avicena y luego defendida y precisada por Santo Tomás: la de que la noción del ser es, *por lo pronto*, comunísima, de modo que tal noción de ser (en Santo Tomás, *ens*) es la primera que cae bajo la aprehensión (o el entendimiento). No es, pues, posible confundir el ser —o, en este caso, el ente— con un género superior: el ser es un trascendental (v.), porque está absorbido en todos los seres y al mismo tiempo por encima de todos ellos, trascendiéndolos. Con lo cual se evitan los errores en que caen tanto los que se limitan a afirmar la existencia de lo particular sensible en tanto que existencia única como los que reabsorben toda particularidad en la unidad lógica. Por eso ha podido decir Maritain, explicando esta doctrina, que el ser es "esa inmaterialidad más dura que las cosas". Ahora bien, aun admitido que el ser no se reduce ni

a lo particular ni a lo universal meramente lógico, hay varias interpretaciones posibles. La tomista se apoyaba en la concepción aristotélica según la cual "el ser se toma en varias acepciones", pero "en cada acepción toda denominación se hace por relación a un principio único". Esta famosa tesis de que "el ser se dice de muchas maneras" es la tesis de la analogía (v.) del ser; según semejante tesis, se puede decir que *son* tanto las substancias (las cuales existen) como lo que no son substancias, tal los universales (los cuales propiamente hablando no existen). Pero otros escolásticos, sin dejar de ser aristotélicos, defendían la univocidad del ser. Nos hemos referido a estas cuestiones en los artículos Analogía y Univoco (véanse).

Cualquiera que sea la interpretación dada a una común doctrina sobre el ser, los escolásticos rechazarían, pues, en bloque algunas de las ideas modernas sobre nuestro concepto. Por ejemplo, la idea kantiana según la cual el ser no es un predicado real a que nos hemos referido en nuestro artículo sobre la prueba ontológica (v.). O la idea hegeliana según la cual la falta de determinación del ser lo aproxima y, finalmente, lo identifica con la nada (v.). O —más todavía— la idea común a varios filósofos contemporáneos según la cual el problema tradicional del ser no es sino un pseudo-problema; "el ser" se esfuma al comprobarse que se trata simplemente de un verbo — del cual se dice que se ha abusado. En algunas ocasiones ha parecido inclusive que esta última idea ha predominado en los autores no escolásticos y que la filosofía contemporánea y la filosofía del ser eran incompatibles. Es fácil ver, empero, que no es este el caso. Heidegger ha considerado que el problema del ser es el problema central de la filosofía y ha intentado darle una respuesta distinta de la de la tradición filosófica, la cual, al entender de dicho autor, ha suscitado el problema, pero no ha llegado ni siquiera a plantearlo (no ha proporcionado el "horizonte" para el mismo). Por ello el pensamiento de Heidegger sobre el ser no es expresable en el vocabulario usual en muchos otros filósofos; en el artículo sobre dicho pensador hemos abordado la cuestión con más

detalle. Muchos filósofos existencialistas han seguido debatiendo la cuestión. Varios filósofos cristianos (aunque no escolásticos, como, por ejemplo, Marcel, Lavelle, etc.) la han tratado como una cuestión central. Y aun pensadores que por su formación tendieron durante mucho tiempo a considerar el problema del ser como un falso problema han estimado que aparece cuando menos como un problema ontológico (o, si se quiere, semántico, una de las dimensiones que tiene también la cuestión del ser en Aristóteles o en los escolásticos).

II. *La pregunta por el ser.* La interrogación acerca del ser surgió en Grecia en virtud de ciertas experiencias y a consecuencia de cierta situación. Algunos pensadores preguntaron, ante todo, por el ser de las cosas. Ello se explica por dos razones: la primera, que creían en la posibilidad de que las cosas tuviesen un ser; la segunda, que se suponían capacitados para descubrir tal ser. Esta última razón es fundamental. En efecto, si hubo antes de los primeros filósofos hombres que preguntaron por el ser de las cosas, aconteció que sus preguntas iban dirigidas a alguien superior (a Dios, a los dioses, al Destino) que suponían ser la única entidad que podía contestarlas. En la pregunta filosófica griega, en cambio, la dirección de la interrogación reierte sobre el ente interrogante. Tenemos así ya varias características de nuestra pregunta: creencia en que hay un ser de las cosas; confianza en la posibilidad de encontrarlo; suposición de que para hallarlo no se necesita ningún auxilio exterior.

A estas características se agregan pronto algunas otras no menos importantes. El preguntar griego por el ser supone que el ser se halla escondido. La cara que presenta la realidad es, por lo pronto, falsa: es la cara de la apariencia (v.). Esta apariencia es identificada con frecuencia con el movimiento, el cambio y el devenir (v.). Pero, como ha advertido Bergson, casi todo el pensamiento griego está dominado por un supuesto: el de que el devenir no es solamente menos comprensible que el ser, sino que es también menos real que el ser. Por este motivo, el ser por el cual se pregunta puede definirse como un *ser siempre*. De ahí que uno de los rasgos fundamen-

tales del ser buscado en la citada pregunta sea la permanencia. Ciertamente algunos filósofos, como Heráclito, afirman que la realidad es el devenir perpetuo. Pero este devenir no es el cambio superficial de las cosas, sino algo que está también escondido en ellas, que es el principio armónico y mesurado ("según medida") de todo cambio. Podemos, pues, sostener que a las características apuntadas en el párrafo anterior se agregan las dos siguientes: el ser por el cual se pregunta no está presente, sino ausente y es menester descubrirlo; el ser en cuestión es un ser permanente.

Uno de los motivos que impelen al hombre a preguntar por el ser de las cosas es, como se ha dicho alguna vez, el hecho de que se sienta perdido entre ellas. Esta pérdida entre las cosas suscita, entre otros sentimientos, el de la admiración. Pero la admiración no es suficiente; es necesario, además, penetrar en el interior de las cosas con el fin de encontrar en ellas la raíz última que le permita al hombre volver a andar con seguridad entre ellas. Esta "raíz última" es designada con frecuencia como la esencia (o verdad) de las cosas. Para alcanzarla el pensador debe desentenderse de muchos de los rasgos que hacen a las cosas varias y atractivas, y atenerse únicamente a lo que es absolutamente necesario. No es extraño, pues, que haya en esta actitud una cierta proporción de "ascetismo" (de ascetismo intelectual). Pero, además del ascetismo, hay en el filósofo que pregunta por el ser de las cosas —y por el ser en general— otro elemento importante: lo llamaremos provisionalmente la "voluntad". Consiste ésta en no aguardar (según antes pusimos de relieve) a que el ser le sea revelado al hombre, sino a esforzarse por encontrarlo. No debatiremos aquí si tal actitud es posible únicamente porque ha habido una cierta pérdida de Dios o de los dioses; es probable, empero, que desde el momento en que el horizonte de la realidad no está constituido *solamente* por un Dios escondido que se revela por sí mismo, se produzca una situación que facilita el origen del preguntar filosófico. Con lo cual tenemos las características siguientes: la pérdida entre las cosas, la admiración, el ascetismo intelectual, la voluntad (de compren-

sión) y la posible disolución (por lo menos transitoria) del horizonte de la divinidad en tanto que único horizonte del filósofo.

Ahora bien, desde el instante en que se formula la pregunta por el ser, se desencadena la posibilidad de varias respuestas. Dos de ellas son fundamentales. En primer lugar, el filósofo puede contestarse que, puesto que el ser está encubierto, consiste en la esencia (v.). En segundo término, puede responderse que, puesto que el ser debe existir en un grado eminente, consiste en la existencia (v.). En los dos artículos citados (y en la primera sección del presente artículo) nos hemos referido con más detalle a este punto. Digamos ahora solamente que la mencionada doble posibilidad de responder a la pregunta por el ser ha suscitado algunas de las más pertinaces cuestiones de la filosofía. Se puede hablar inclusive del hecho de que desde el instante en que se formula la interrogación por el ser se produce una especie de "lucha", jamás enteramente decidida, entre la esencia y la existencia (o, más rigurosamente, entre las concepciones en favor del primado de aquélla y las concepciones en favor del primado de ésta). Sin embargo, esta especie de dialéctica de la esencia y la existencia tiene lugar siempre dentro de un horizonte común: es el del *sentido* de la pregunta por el ser. Por este motivo, la investigación del interrogar acerca del ser constituye una dimensión —según algunos autores, la dimensión más importante— de nuestro problema. A diferencia de otros problemas, que se agotan en la interrogación y la respuesta, el del ser parece implicar siempre la cuestión previa del propio preguntar.

III. Los contrastes del ser. La noción de ser puede ser estudiada mediante el *contraste* con otras nociones. Subrayamos 'contraste', porque pretendemos, por decirlo así, *enfrentar* la noción del ser con otras, no simplemente *distinguir* de otras. Así, no consideramos que las nociones de esencia, existencia o substancia puedan ser propiamente contrastadas con la de ser, puesto que el ser puede decirse como esencia, existencia o substancia. En algunos casos, es difícil indicar si se trata de un contraste o de una diferencia: es el caso de la

relación entre el ser y el ente. Por lo tanto, consideraremos como nociones contrastantes sólo las siguientes: la nada (v.), la apariencia (v.), el pensar (V. PENSAMIENTO), el devenir (v.), el valor (v.), el deber ser (v.), el tener (v.) y el sentido (v.).

El ser nociones contrastantes no significa en el presente caso que sean siempre opuestas. En ocasiones —como ocurre con la nada— ello parece ser el caso, pero como algunos filósofos derivan una noción de la otra, la relación de oposición estricta aparece poco clara. En otras ocasiones el contraste no excluye la interpretación o hasta —como ocurre con la esencia, la existencia o la substancia— la posibilidad de hablar de una noción en términos de la otra: es lo que sucede con la relación entre ser y apariencia. El concepto de contraste debe ser entendido aquí, pues, en un sentido amplio —y, por desgracia, un tanto vago. No obstante, es sumamente útil para aclarar la idea que muchos filósofos se han hecho del ser. Por consiguiente, procederemos a decir unas pocas palabras sobre cada uno de los contrastes —pocas, puesto que la cuestión ha sido ya debatida con más detalle en los correspondientes artículos citados.

El contraste entre el ser y la nada ha sido interpretado a veces como un contraste entre el ser y el no ser. En tal caso, uno es simplemente la negación del otro. A veces, empero, la nada ha sido entendida como fundamento del ser, por lo cual la oposición de negación no resulta tan patente. La primera de dichas teorías tiene un sentido predominantemente lógico y es equivalente al contraste entre la afirmación y la negación; la segunda teoría es principalmente metafísica y se vale, entre otros conceptos, del de la libertad del fundamento (VÉASE).

El contraste entre el ser y la apariencia excluye en principio cualquier identificación; cada uno de estos elementos lo es por la referencia al otro. Sin embargo, es posible concebir que no hay ser escondido detrás de la apariencia y que ésta es todo el ser, concepción que paradójicamente coincide con la que afirma que el ser está siempre inmediatamente presente por sí mismo y, por lo tanto, que es a la vez aparente, esto es, evidente.

El contraste entre el ser y el pensar es de naturaleza distinta de los anteriores: se trata con frecuencia de la correlación de dos elementos que son distintos en todo, pero que pueden ser isomórficos. Especialmente en las metafísicas racionalistas el mencionado isomorfismo es subrayado como indispensable para el conocimiento. Algunos filósofos, como Parménides, manifiestan que es lo mismo el ser que el pensar, pero este último es entendido entonces como la directa visión de lo que es.

El contraste entre el ser y el devenir tiene lugar cuando este último es concebido a la vez como una envoltura, y hasta una apariencia, del ser. A veces el contraste se desvanece por la declaración de que el devenir es el ser; en tal caso se origina una concepción análoga a la que hemos puesto de relieve al final del párrafo anterior sobre el contraste entre el ser y el aparecer.

El contraste entre el ser y el valor puede ser real —cuando se conciben los valores como entidades que fundamentalmente "no son"—, o puede ser solamente conceptual —cuando ser y valor son estimados como distintos puntos de vista sobre una misma realidad. Lo primero es propio de muchas de las filosofías modernas del valor; lo segundo, de muchas de las filosofías tradicionales basadas en la noción de los trascendentales.

El contraste entre el ser y el deber ser equivale al contraste entre la realidad efectiva y la realidad que debería existir según ciertas normas dadas de antemano. Como estas normas son con frecuencia de carácter moral, se trata de un contraste que implica la separación entre el reino físico y el reino moral. A veces, sin embargo, el deber ser es entendido metafísicamente, y en tal caso el contraste se da dentro del campo metafísico, uno de cuyos aspectos es el físico y el otro puede ser el moral.

El contraste entre el ser y el tener puede ser entendido por lo que hemos dicho en el artículo sobre este último concepto. Lo mismo ocurre con el contraste entre el ser y el sentido. Sin embargo, en lo que toca a este último se plantean varios problemas metafísicos de índole particularmente difícil. Entre tales problemas, mencionamos los siguientes: (a) ¿Tiene el ser sentido o carece de

él? (b) ¿Aparece el sentido en alguna dimensión del ser? (c) ¿Puede reducirse, en último término, el ser al sentido? Si se afirma que el ser tiene sentido, o que carece de él, o que puede reducirse a él, el contraste desaparece. En cambio, subsiste cuando se sostiene que el sentido surge en alguna dimensión del ser. Aun así, sin embargo, puede concebirse este surgir como la consecuencia de una previa potencialidad o bien como un emergente. Propiamente hablando, sólo en este último caso puede hablarse con todo rigor de un contraste entre el ser y el sentido.

IV. *Las formas del ser.* El estudio de las formas del ser es un tema de la ontología en tanto que ontología fenomenológica. Aunque tal estudio ha sido especialmente cultivado en la época contemporánea (N. Hartmann, J.-P. Sartre, etc.), se encuentran muy importantes contribuciones al mismo en todas las grandes filosofías (por ejemplo, Aristóteles, Hegel). Diremos aquí unas palabras sobre las formas de ser más frecuentemente tratadas: el ser en sí, el ser fuera de sí, el ser para sí, y agregaremos algunas consideraciones sobre las relaciones que dos modos capitales de ser —el estático y el dinámico— mantienen con tales formas.

El ser en sí es definido usualmente como el ser que permanece dentro de sí mismo, es decir, como el ser perfectamente inmanente. Se ha dado a veces como ejemplo de tal ser la substancia. Sin embargo, la substancia es el principio de sus propias manifestaciones y, por consiguiente, no puede ser enteramente inmanente a sí misma. Ejemplo del ser en sí es más bien ese ser compacto e informe, hostil a toda separación y a todo movimiento que, según Sartre, carece inclusive de toda significación (o de todo sentido). Semejante ser no puede tener accidentes ni atributos; no puede tampoco ser encerrado en ninguna categoría. Algunos autores consideran que un puro ser en sí es irracional en tanto que completamente opaco e impenetrable. Otros autores, en cambio, mantienen que el rasgo de la completa inmanencia equivale a la posesión por tal ser de una absoluta transparencia y, por consiguiente, de una perfecta racionalidad. No nos pronunciaremos sobre este punto. Diremos tan sólo que, en

nuestra opinión, el mencionado concepto del ser es un concepto-límite; no designa ninguna realidad y sí únicamente una tendencia que puede poseer cualquier realidad.

La otra forma de ser mencionada, el ser fuera de sí, parece al principio exactamente opuesta a la descrita antes; en vez de permanecer siempre en sí mismo, el ser fuera de sí se caracteriza por su tendencia a la alteridad. Ahora bien, esta alteridad puede entenderse de dos maneras. Por un lado, es el ser-otro, por consiguiente, la transformación de una realidad en otra distinta de ella. En este caso puede decirse —transponiendo a la ontología el lenguaje psicológico y moral— que al ser fuera de sí el ser es infiel a sí mismo. Por otro lado, empero, la alteridad del ser fuera de sí puede ser debida a que tal ser se constituye solamente en la medida en que —empleando de nuevo el citado vocabulario— amplía el ámbito de su realidad por medio de nuevas formas o, como a veces se dice, de nuevas "experiencias". Así ocurre, ciertamente, en la concepción hegeliana del ser fuera de sí: se trata, en efecto, de una enajenación del ser, pero de una enajenación necesaria.

El ser para sí es descrito en muchas ocasiones como la forma estrictamente opuesta a la del ser en sí. La razón de tal oposición es clara: mientras el ser en sí se constituye mediante la pura inmanencia, el ser para sí requiere la trascendencia —y hasta, según algunos autores, la completa trascendencia. Por lo general, se advierte que el "para sí" no debe interpretarse como un repliegue del ser sobre sí mismo para desentenderse enteramente de lo ajeno; si así fuese, el ser para sí y el ser en sí equivaldrían a lo mismo. El "para sí" expresa más bien —para emplear de nuevo el vocabulario psicológico— la intimidad (v.) y, por consiguiente, la posibilidad de manifestarse continuamente a sí mismo e inclusive la de trascenderse incesantemente a sí mismo. Algunos filósofos piensan que el ser para sí es el resultado de un movimiento determinado por la interna constitución del ser en sí; Hegel está en este caso. Otros consideran que el ser para sí surge como lo completamente indeterminado en el ser en sí y, por consiguiente, no

puede ser estimado como un despiece de éste. Otros, por fin, equiparan el ser para sí con el sentido, o con la existencia real, a diferencia del ser en sí, equivalente al puro y simple hecho o a la "mera objetividad".

Hemos mencionado antes otras dos formas de ser de que se habla con frecuencia: el ser estático y el ser dinámico. Advertiremos que no es raro que el primero sea comparado, y aun identificado, con el ser en sí, y el segundo sea comparado, o identificado, a veces con el ser fuera de sí y a veces con el ser para sí. Las razones de ello se encuentran en la posibilidad de caracterizar el ser en sí como un ser inmóvil en tanto que perfectamente immanente, y en la posibilidad de caracterizar el ser para sí como un ser que no puede subsistir si no es trascendiéndose de continuo a sí mismo (lo cual no significa siempre admitiendo que hay realidades trascendentes fuera de él). Sin embargo, a veces se estima que tal equiparación es injustificada. Unos creen, en efecto, que el ser estático o el ser dinámico son formas de ser previas a cualesquiera otras, tanto si se piensa que lo estático es el fundamento del devenir como si se proclama lo inverso. Otros señalan, en cambio, que solamente porque la ontología fenomenológica nos revela las mencionadas formas del ser en sí, el ser fuera de sí y el ser para sí, es posible comprender las otras formas.

Las descripciones anteriores son, como hemos indicado, ontológico-fenomenológicas. En ellas coinciden tanto los que destacan el carácter evolutivo de las formas del ser como los que prescinden en sus descripciones de todo desenvolvimiento; tanto los que subrayan el aspecto histórico-concreto como el aspecto metafísico. Algunos pensadores prefieren un examen de tipo ontológico formal. Entre ellos cuenta N. Hartmann, el cual habla de los modos de ser (posibilidad y realidad, necesidad y casualidad, imposibilidad e irrealidad), de los momentos del ser (existencia y accidente) y las maneras del ser (realidad e idealidad). El inconveniente de este último tipo de examen es que incluye entre las formas del ser problemas que pertenecen a otras esferas, tales como las de la modalidad (ontológica) y de los "modos de decirse" el ser.

Para el problema del ser en relación con el de la realidad, véase REAL Y REALIDAD.

Indicamos a continuación, por orden cronológico de aparición y limitándonos a escritos publicados en el curso del presente siglo, una serie de obras en las cuales se trata de la noción de ser, del conocimiento del ser, de las formas del ser, etc. y problemas afines (ser y devenir; ser y realidad; ser y pensar, etc.). Hemos procurado destacar obras en las cuales el llamado "problema del ser" ocupa un lugar destacado, pero hay otros escritos no mencionados aquí que pueden consultarse en relación con nuestro problema; así, por ejemplo, muchos de los escritos mencionados en las bibliografías de ENTE; ESENCIA; EXISTENCIA; METAFÍSICA; NATURALEZA; OBJETO y OBJETIVO; ONTOLOGÍA; REAL Y REALIDAD; SENTIDO; SUBSTANCIA; TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Las obras mencionadas en la primera sección son primariamente sistemáticas, pero contienen con frecuencia referencias históricas. En la segunda sección mencionamos algunas de las muchas obras sobre la idea del ser en varios autores y corrientes.

Oswald Weidenbach, *Das Sein und seine methodologische Bedeutung*, 1900. — Hans Pichler, *Über die Arten des Seins*, 1906. — R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909. — Joseph Geysler, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915. — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927 (trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951, 2ª ed., 1960). Además, otras obras del mismo autor, como: *Einführung in die Metaphysik*, 1953 (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956, 2ª ed., rev., 1960); *Zur Seinsfrage*, 1956 (trad. esp.: *Sobre la cuestión del ser*, 1958). — G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930. — Joseph de Vries, *Sein und Denken. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, 1937 (trad. esp.: *Pensar y ser*, 1945). — Robert Schinzinger, *Sinn und Sein. Studie zum Problem der Ontologie*, 1933. — Paul Simón, *Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik*, 1933. — F. X. Höcksmann, *Der Weg zum Sinn des Seins*, 1933. — Jacques Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, 1934 (trad. esp.: *Siete lecciones sobre el ser*, 1945) [todos los manuales de filosofía neoescolástica tratan de la cuestión del ser]. — Maurice Blondel, *L'Être et les Êtres. Essai d'ontologie concrete et intégrale*, 1935. — Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935 [y otras obras de N. H. que

han sido traducidas al esp. bajo el título general *Ontología*, vols. I-V (véase la bibliografía de este autor), especialmente vols. I y II]. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms: Ens et bonum convertuntur in Rahmen der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938, 2ª ed. con el título: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957. — Josef König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, 1939. — Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 1940 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7]. — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada*, 1950). — Gallo Galli, *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, 1944. — P. Carabellese, *L'essere e la sua manifestazione*, 1944. — Louis de Raeymaecker, *Philosophie de l'Être. Essai de synthèse métaphysique*, 2ª ed., 1947 (trad. esp.: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, 1956). — Louis Lavelle, *De l'Être*, 1947 [2ª ed. rev. de la obra de 1927]. — H. Riefstahl, *Sein und Existenz*, 1947. — Osear Philippe, *Le processus de l'être*, 1947. — S. dal Boca, *Il senso dell'essere*, 1947. — É. Gilson, *L'Être et l'essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Herbert Cysarz, *Das seien de Sein. Geistes- und gesamtwissenschaftliche Grenzfragen*, 1948. — Salvatore Scimé, *Problemi dell'Essere*, 1949. — Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'être*, 1950. — Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, 1950, ed. L. Gelber y Fr. R. Leuven. — Béla von Brandenstein, *Der Aufbau des Seins*, 1950. — Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, 2 vols., 1951 (trad. esp.: *El misterio del ser*, 1955). — D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, 1954. — Julián Marías, *Idea de la metafísica*, 1954. — Klubertanz, S. J., *An Introduction to the Philosophy of Being*, 1955. — E. Trépanier, "Premières distinctions sur le mot être", *Laval théologique et philosophique*, XI (1955), 25-66. — Caspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957. — Stanislas Bretón, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, 1959 [Problèmes et doctrines, 16]. — Hedwig Conrad-Martius, *Das Sein*, 1957. — Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, 1958 [Phaenomenologica, 1]. — Paul Weiss, *Modes of Being*, 1958. — José Ortega y Gasset, *¿Que es filosofía?*, 1958. — Íd., íd., *La idea de prin-*

SER

cipio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, 1958. — Luis Cencillo, *La experiencia profunda del ser. Bases para una ontología de la relevancia*, 1958. — Th. Absil, *Annotations de esse*, 1958. — G. Mainberger, *Die Seinsstufungals Methode der Metaphysik*, 1959. — G. Stegmund, *Sein oder Nichtsein*, 1961. — E. A. Lévy-Valseni, *Les niveaux de l'être*, 1961. — Herbert W. Schneider, *Ways of Being, Elements of Analytic Ontology*, 1962. — Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 1962. — Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, 1962. — Nimio de Anquín, *Ente y ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente*, 1962. — Helmut Kuhn, *Das Sein und das Gute*, 1962. — Otto Janssen, *Gesammelte Abhandlungen zur Frage des Seins*, 1962.

É. Gilson, *op. cit. supra*. — Gerhard Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, 1955 [con un apéndice sobre la idea del ser en varios autores medievales y modernos]. — G. di Napoli, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, 1955. — Julius M. E. Moravcsik, *Being and Meaning in the "Sophist"*, 1962 [Acta Philosophica Fennica, 14]. — F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, reimp., 1960. — Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, 1951, 2ª ed., 1963. — M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, 1952. — Pierre Aubert, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1962. — Emerson Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, 1962. — Johannes B. Lotz, *op. cit. supra*. — Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlichen Ontologie*, 1940 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7]. — Gerhard Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ON bei Plotin", *Hermes*, LXV (1930), 422-45. — A. M. Knoll, *De zins in der scholastik*, 1933. — H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, 1931 [Philosophie und ihre Grenzwissenschaften, IV, 1]. — Johannes Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*, 1930 (Dis.). — M. A. Krapiec, *Struktura Bytu: Charakterystyczne Elementy Systemu Arystoteles i Tomaszka z Akwinu*, 1963. — André Marc, S. J., *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, 1933 [Archives de Philosophie,

SER

X, 1]. — Cornelio Fabro, C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, 1939, 2ª ed., 1950, continuada en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 1961. — C. L. Shirrel, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, 1942. — H. Mühlen, *Sein und Person nach J. Duns Scotus*, 1954. — Johannes Hegyi, S. J., *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin - Capreolus - Silvester von Ferrara - Cajetan*, 1959 [Pullacher philosophische Forschungen, 4, ed. W. Brugger y J. B. Lotz]. — Maria Ritz, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. Blondel*, 1958 [Studia Friburgensia, N. S., 21]. — Jean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, 1959.

SERMO. Véase DISCURSO, UNIVERSALES.

SERRA HUNTER (JAUME) (1878-1943) nació en Manresa y estudió en la Universidad de Barcelona, en la cual fue profesor de Historia de la Filosofía desde 1913 hasta su exilio en Francia y luego en México, donde falleció. Serra Hunter se consideraba a sí mismo como seguidor de la tradición que hemos resumido con el nombre de "Escuela de Barcelona" (véase BARCELONA [ESCUELA DE]) y en particular como continuador del pensamiento de Llorens i Barba (v.). Según Serra Hunter, la filosofía debe comenzar con una exploración de carácter psicológico —en un sentido muy amplio de este término— para determinar las bases y condiciones del conocimiento. A ello tiene que seguir una exploración immanente del uso (o usos) de la razón, exploración que el autor llama "dialéctica" y que todavía no alcanza el nivel de la ontología. Sólo después de este doble prolegómeno se puede pasar al "sistema de la filosofía", el cual puede articularse en tres magnos problemas: el problema inicial gnoseológico o crítico, el problema central o metafísico y el problema final o ético. El problema central metafísico se divide, en rigor, en tres problemas: el del ser finito, que da lugar a la cosmología, el del ser indefinido, que da lugar a la ontología, y el del ser infinito, que da lugar a la teodicea. El "sistema de la filosofía" constituye la base de la filosofía como enciclopedia del espíritu, la cual comprende toda una serie de disciplinas tales como la filosofía de la so-

SEX

ciudad, del lenguaje, del Derecho, etc. En sus investigaciones filosóficas, Serra Hunter se mantuvo fiel a una concepción idealista y espiritualista muy ligada a la filosofía tradicional del sentido común y muy interesada en armonizar los datos de la ciencia con las creencias religiosas.

Obras principales: *Idealitat, Metafísica, Espiritualisme*, 1923. — *Filosofia i Cultura*, 2 vols., 1930-1932. — *Spinoza*, 1933. — *Sentit i valor de la nova filosofia*, 1934. — *Figures i perspectives de la història del pensament*, 1935. — *El pensament i la vida. Estimul per a filosofar*, 1945.

SESVARA-SANKHYA. Véase SANKHYA.

SEUSE (HEINRICH). Véase Suso (ENRIQUE).

SEVERO (siglo II) defendió el platonismo —con algunos motivos estoicos, procedentes seguramente de Posidonio—, pero al revés de muchos de los platónicos coetáneos se inclinó hacia una concepción monista. El rasgo más destacado de su pensamiento es la tendencia matematizante, que se manifiesta en su concepción del Alma del Mundo (VÉASE) como una magnitud geométrica. Muchos de los problemas posteriormente tratados por los neoplatónicos, especialmente los que hacen referencia a la dialéctica de lo extenso y lo inextenso, se hallan ya en Severo. Ahora bien, el monismo de este pensador significa únicamente que la totalidad es identificada con el género supremo; no quiere decir que haya una sola realidad, pues Severo, correspondiendo a una tendencia muy generalizada en su época, introdujo una jerarquía de realidades a base de lo suprasensible, lo matemático y lo sensible, cada uno de los cuales a su vez es concebido como indivisible y como divisible. Severo trató también el problema de la eternidad o producción del mundo, inclinándose a una opinión intermedia según la cual el mundo como tal es eterno, pero el mundo en tanto que existe ha sido formado.

Más sobre las doctrinas de Severo en Proclo, Simplicio y sobre todo Eusebio (*Praep. Ev.*, XIII). Artículo de K. Praechter sobre Severo (Severus Platoniker) en Pauly-Wissowa.

SEXTO, EL EMPÍRICO (*fl.* 200) nació en Grecia, vivió en Alejandría y Roma y se consideró a sí mismo (*Hyp. pyrr.*, I, 236) como represen-

tante de la tradición "metódica" —más bien que "escéptica"— de la medicina. Sin embargo, el "metodismo" y el escepticismo médicos eran, como Sexto reconoció, muy afines. Es común, pues, considerar a nuestro autor como uno de los principales representantes del escepticismo (VÉASE) antiguo y como uno de los seguidores de las doctrinas de Pirrón y de Enesidemo. En rigor, conocemos las opiniones de los escépticos principalmente por medio de los resúmenes, explicaciones y argumentos en su defensa proporcionados por Sexto en sus obras, las cuales constituyen una de las fuentes capitales para el conocimiento del pensamiento antiguo, pues con el propósito de refutar doctrinas opuestas el citado autor las reproduce o resume con gran frecuencia. Algunos historiadores inclusive consideran a Sexto principalmente como un compilador — un compilador poco sistemático, pues en sus obras se encuentran toda clase de doctrinas y de argumentos, sin que se preste gran atención a su organización lógica o histórica o sin que el autor se preocupe mucho por distinguir entre argumentos válidos y argumentos escasamente convincentes.

Entre los argumentos más conocidos que presenta Sexto se encuentran los llamados Tropos (v.), los argumentos contra el silogismo, contra la noción de causa y contra la idea de la Providencia. Los argumentos contra el silogismo consisten esencialmente en declarar que la conclusión silogística representa un círculo vicioso, pues si consideramos el "silogismo":

Todos los hombres son mortales; (A)
Sócrates es hombre;
Sócrates es mortal,

(B)
advertiremos, según Sexto, que (B) está contenido implícitamente en (A), ya que de lo contrario no podríamos afirmar (A). Los argumentos contra la noción de causa afirman que si la causa es una relación no puede existir objetivamente, sino sólo subjetivamente; además, la causa no puede ser posterior ni simultánea ni anterior al efecto (en este último caso se suprimiría la relación). En cuanto a la Providencia, Sexto destacaba las antinomias que, a su entender, ofrecía su idea; antinomias cosmológicas (como la imposibilidad de ser Dios fi-

nito o infinito) y antinomias morales (como la contradicción entre la perfección divina y la existencia del mal).

Las obras de Sexto que se conservan son los *Bosquejos pirrónicos*, en tres libros: la obra *Contra los dogmáticos*, en cinco libros (libros 1 y 2 contra los lógicos; 3 y 4, contra los físicos; 5, contra los éticos); y la obra *Contra los profesores (matemáticos)*, en seis libros (contra los gramáticos, oradores, geómetras, aritméticos, astrólogos, músicos). Se atribuyen a Sexto, pero no se han conservado, un tratado *Sobre el alma* y unas *Notas sobre la medicina*. — Edición crítica de las obras de Sexto por H. Mutschmann (Vol. I. Πυρρονίων ὑποτυπώσεις libri tres continens, 1812; II. *Adversus dogmáticos libri quinque*. — *Adversus mathematicos libri VII-XI continens*, 1914. — III. *Adv. math. libri I-VI continens e índices ad 1-3*, a cargo de K. Janáček, 1954). — IV: *índices ad Vol. I-III iterum*, ed. K. Janáček, 1962. — Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, y, sobre todo: Eugen Pappenheim, *De Sexti Empirici librorum numero et ordine*, 1874. — Id., id., *Erläuterung zu des Sextus Empiricus Pyrronische Grundzügen*, 1888. — Id., id., *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus*, 1887. — P. Leander Haas, *Leben des Sextus Empiricus*, 1882. — Id., id. *Ueber die Schriften des Sextus Empiricus*, 1883. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1877 (trad. esp.: *Los escépticos griegos*, 1944), IV. — Mary Mills Patrick, *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*, 1899. — W. Heintz, *Studien zu Sextus Empiricus*, 1932 [Schriften der Königberger Gelehr. Gesellschaft. Sonderreihe, 2]. — K. Janáček, *Prolegomena to Sextus Empiricus*, s/f. (1948).

S'GRAVESANDE (WILLELM JACOB VAN) [a veces insertado en la letra "G": Gravesande (Willelm Jacob van S')] (1688-1742) nació en s'Hertogenbosch (Holanda). En ocasión de una estancia en Inglaterra (1715-1716) como secretario de Embajada, trabó relación con Newton, e ingresó en la "Royal Society". De regreso a Holanda, fue profesor de matemáticas y luego de matemáticas y filosofía en Leyden. Poco menos que olvidado hoy día, S'Gravesande disfrutó de considerable prestigio hasta comienzos del siglo XIX (como todavía puede verse en la *Histoire de la philosophie moderne*, de J. M. Dégerando, Cap. XXI). Admirador y seguidor de Newton, S'Gravesande expuso los principios de la "filosofía natural"

newtoniana. Inspirándose en Newton y en Locke, expuso un "curso" o "sistema" de filosofía que comenzaba con algunas nociones metafísicas fundamentales —tales como las de ser, substancia y relación— para proceder a la cuestión de la naturaleza y clases de ideas. Según S'Gravesande, hay tres clases de ideas: las de las cosas que el alma percibe en sí misma; las adquiridas comparando ideas, y las obtenidas mediante los sentidos — entre las que figuran las ideas de cosas exteriores. S'Gravesande trató con detalle del problema de las ideas que el alma posee sin percibir las, es decir, de lo que se llaman "ideas innatas". Aunque fiel a Locke en muchos aspectos, en lo que toca a esta cuestión S'Gravesande prefirió dejar la cuestión sin resolver, pues si bien no puede demostrarse que tales ideas proceden de otra fuente que los sentidos, tampoco puede mostrarse que proceden siempre de los sentidos. En sus capítulos sobre lógica, S'Gravesande se ocupó de cuestiones relativas a la probabilidad; los razonamientos basados en la probabilidad son para este autor importantes porque permiten acceder a proposiciones que de otra suerte habría que excluir por completo — tales, ciertas proposiciones de carácter teológico.

Obras principales: *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata, sive introductio ad philosophiam newtoniana*, 2 vols., 1720. — *Philosophiae newtonianae institutiones, in usus academicos*, 1923. — *Matheseos universalis elementa*, 1727. — *Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens*, 1736. — Escritos reunidos: *Oeuvres philosophiques et mathématiques*, 2 vols., 1774.

SHAFTESBURY (ANTHONY ASHLEY COOPER, CONDE DE) (1671-1713) nació en Londres. Su padre fue uno de los protectores de Locke, preceptor durante un tiempo del futuro filósofo. Durante varios años Shaftesbury viajó por Europa, especialmente por Francia e Italia. En 1695 fue nombrado miembro del Parlamento como representante del partido *Whig*, pero abandonó pronto la carrera política y se dirigió a Holanda. Al regresar a Inglaterra fue nombrado miembro de la Cámara de los Lores, pero poco después se trasladó a Italia, falleciendo en Nápoles.

Shaftesbury es considerado como el más destacado representante de la lla-

SHA

mada moral del sentimiento. En oposición al pesimismo de las concepciones de Hobbes, Shaftesbury suponía que el sentido moral es innato en el hombre y que no se basa en la intelección, sino en la vivencia interna, anterior y previa a toda coacción exterior. Cada ejemplar de una especie animal tiende naturalmente al bien de la misma especie a que pertenece y con ello a la felicidad propia y de sus semejantes. Cada ser posee un amor a sí mismo en el que debe basarse todo acto, porque este amor propio, al articularse con el sentimiento de la simpatía, determina una armonía necesaria para la vida social. A las inclinaciones naturales del hombre, que pueden ser egoístas, sociales o naturales, y antisociales o antinaturales, se sobrepone una serie de afectos reflexivos con los cuales pueden erigirse juicios de valor sobre cualquier acto. El ideal a que debe aspirar el hombre y, a la vez, el fundamento de todo su obrar es el ideal helénico de "lo bello y lo bueno", de la armonía individual perfecta, que es expresión de la armonía cósmica. Lo moral no depende de lo religioso, si se entiende por ello la coacción jurídica del premio o del castigo, pero todo sentimiento moral se halla vinculado a una vivencia religiosa íntima. Importante es en la ética de Shaftesbury, aparte la noción de la "simpatía", la concepción del "entusiasmo", que no equivale al fanatismo por una idea o un objeto, sino al sentimiento de algo divino, absolutamente íntimo, en la conciencia del hombre moral, del artista y del religioso. Las ideas de Shaftesbury fueron sistematizadas y difundidas sobre todo por Francis Hutcheson (VÉASE). A pesar de que la subordinación de lo religioso a lo moral parece una actitud "rigorista", la ética del sentimiento y de la simpatía puede ser considerada como una ética material opuesta al formalismo. En este sentido ha sido tratada por Scheler, quien sin embargo rechaza los fundamentos dados por Shaftesbury y Hutcheson como insuficientes. La influencia de Shaftesbury se extendió sobre Diderot y sobre el romanticismo alemán.

En 1711 publicó Shaftesbury una recopilación de sus escritos (ensayos, diálogos, cartas) con el título de *Characteristics of Men, Manners, Opinions*,

SHE

nions, *Times*, contenido: 1. *A Letter Concerning Enthusiasm to Milord Sommers*. — 2. *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*. — 3. *Soliloquy*. — 4. *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*. — 5. *The Moralists*. — 6. *Miscellaneous Reflexions on the Preceding Treatises and Other Critical Subjects*. — 7. *A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules*. — Véase G. Spicker, *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury*, 1871. — Georg von Gizycki, *Die Philosophie Shaftesburys*, 1876. — Th. Fowier, *Shaftesbury and Hutcheson*, 1882. — J. J. Martin, *Shaftesburys und Hutchesons Verhältnis zu Hume*, 1905 (Dis.). — F. Meinecke, *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus*, 1934. — A. O. Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, 1951. — R. L. Brett, *The Third Earl of S.: A Study in Eighteenth Century Literary Theory*, 1951 (trad. esp.: *La filosofía de S. y la estética literaria del siglo XVIII*, 1959. — L. Zani, *L'etica di Lord Shaftesbury*, 1954. — D. B. Schelegel, *S. and the French Deists*, 1956 [University of North Carolina Studies in Comparative Literature, 15] (especialmente sobre S. en relación con Voltaire, Diderot y Rousseau). — Véase también la vida de Shaftesbury escrita por su hijo, con cartas y otros documentos, en el libro de B. Rand, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Shaftesbury*, 1900.

SHELDON (W[ILMON] H[ENRY]) nació (1875) en Newton Highlands (Massachusetts, EE. UU.) y estudió en la Universidad de Harvard. De 1909 a 1920 fue profesor en Dartmouth College y a partir de 1920 fue "Sheldon Clark Professor" de filosofía en la Universidad de Yale.

Sheldon se interesó sobre todo por el problema que suscitan los varios dualismos que se hallan tanto en el pensamiento humano como en la historia de la filosofía. Estos dualismos son la expresión de conflictos al parecer irreconciliables frente a los cuales sólo parece ser posible o una decisión en favor de uno de los términos de la oposición o una síntesis más o menos ecléctica. Sin embargo, Sheldon estima que los conflictos en cuestión y los sistemas filosóficos a los cuales han dado origen —idealismo y materialismo; intelectualismo y voluntarismo, etc.— son expresiones de una polaridad que debe aceptarse como punto de partida. Sheldon elabora, así, una filosofía de la polaridad (VÉASE) se-

SID

gún la cual los opuestos —por los cuales hay que entender tanto las realidades opuestas como las doctrinas que resultan de destacar cada uno de los polos— son asimétricos. Ello hace posible que se atraigan mutuamente y se complementen mutuamente. Pero la relación entre polos opuestos, o polaridades, no da lugar a una neutralización por la cual se termine un proceso. Por el contrario, aunque las polaridades no sean ellas mismas un proceso, "apuntan hacia" el proceso (VÉASE). La síntesis de opuestos no da lugar, pues, a una *via media*, sino a una constante marcha, que es a la vez producción de lo real y mejoramiento de lo real.

Obras principales: *Strife of Systems and Productive Duality*, 1918. — *Process and Polarity*, 1944 [The Woodbridge Memorial Lectures].

SI FALLOR, SUM. Véase AGUSTÍN (SAN), COGITO, ERGO SUM.

SIDGWICK (ALFRED). Véase SCHILLER (F. C. S.).

SIDGWICK (HENRY) (1838-1900) nació en Skipton (Yorkshire), estudió en la Universidad de Cambridge y fue durante unos años lector de filosofía clásica en "Trinity College". En 1883 fue nombrado profesor de filosofía moral en Cambridge. Influido a la vez por Kant y por el utilitarismo, Sidgwick intentó edificar un sistema de moral en el cual resultarían conciliables el hedonismo individual y la necesidad de atenerse a la consecución de la felicidad colectiva. La base para tal conciliación es, según Sidgwick, una intuición que, de modo análogo a la máxima kantiana, pueda ser válida para cada uno y para todos. De ahí que su teoría ética pretendiera ser, en el fondo, la síntesis de las teorías éticas fundamentales. Éstas son, en opinión de Sidgwick, el intuicionismo, tal como está expresado en Kant, el egoísmo o hedonismo individualista, y el utilitarismo o hedonismo universalista. Aunque rechazaba cada una de estas doctrinas aisladamente, Sidgwick pretendía, a la vez, recoger lo que —sobre todo la primera y la última— tienen de justificado. Así, Sidgwick propugnó la mencionada intuición consistente en la comprensión de que el deber individual debe coincidir con el deber de todos los demás individuos en las mismas circunstancias. El "axioma ético" es la adecuación de cada uno con los demás o,

mejor dicho, la sumisión de la felicidad individual a la general, sumisión que, por otro lado, no destruye la consecución de la felicidad propia. El último supuesto de la teoría es, pues, la existencia de un orden moral universal y esencialmente armónico. Así, la ética de Sidgwick se encaminaba a una fundamentación y, al mismo tiempo, a una superación del utilitarismo meramente cuantitativo, tal como fue defendido por Bentham, representando el tránsito a un objetivismo ético de base material. En la gnoseología, Sidgwick admitió a la vez la evidencia de la facultad de conocer y el hecho del conocimiento efectivo, pero rechazó todo criterio absoluto de la verdad en virtud de la radical imposibilidad de alcanzar un principio único libre de falsas representaciones.

Obras: *Methods of Ethics*, 1874, ed., rev. por E. E. Constance Jones, 1962. — *Outline of the History of Ethics*, 1879. — *Principles of Political Economy*, 1883. — *The Scope and Method of Economic Science*, 1885. — *The Elements of Politics*, 1881. — *Practical Ethics*, 1898. — Obras postumas: *Philosophy, Its Scope and Relations*, 1902, ed. J. Ward. — *Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau*, 1902, ed. Jones. — *Miscellaneous Essays and Addresses*, 1904. — *The Philosophy of Kant, and other Lectures and Essays*, 1905. — Véase F. H. Bradley, *Mr. Sidgwick's Hedonism*, 1877. — R. Magill, *Der rationale Utilitarismus Sidgwicks*, 1899 (Dis.). — F. H. Hayward, *The Ethical Philosophy of Sidgwick*, 1901. — E. Winter, *Sidgwicks Moralphilosophie*, 1905 (Dis.). — Paul Bernays, *Das Moralprinzip bei Sidgwick und bei Kant*, 1910. — William C. Harvard, *H. S. and Later Utilitarian Political Philosophy*, 1959.

SIETE SABIOS. Desde el siglo VI antes de J. S. se atribuían a los llamados "Siete sabios" o "Siete sabios de Grecia" una serie de máximas, sentencias, prescripciones, reflexiones morales, etc., que, según la tradición, habían sido forjadas por los "siete sabios" y ofrecidas al Apolo de Delfos como compendio de sabiduría. Luego se ha considerado que las máximas de los siete sabios eran las máximas más conocidas y que mejor representaban el saber gnómico griego. Entre estas máximas figuran las muy repetidas de "Conócete a ti mismo", Γνῶθι σεαυτὸν, y "De nada, demasiado", Μηδὲν ἄγαν. En general, se trata de máximas del

tipo que puede llamarse "moral", pero debe tenerse en cuenta que ciertas máximas calificadas de "morales" lo son en un sentido muy amplio, pues en ellas transparece un modo de ver el mundo y no sólo una prescripción para la actuación humana. Tal ocurre, por ejemplo, con el "De nada, demasiado", que se refiere efectivamente a "asuntos humanos", pero también al universo entero; en efecto, el "De nada, demasiado" es una expresión de una regla universal: la regla de la medida, o la medida.

Hay varias listas de los "siete sabios". La más conocida es la que proporciona Platón en el *Protágoras*: Bías de Priene, Cleóbulo de Lindo, Jilón de Esparta, Mirón, Pitaco de Mitilene, Solón de Atenas y Tales de Mileto (en otras listas es frecuente que Mirón sea sustituido por Periandro de Corinto). El más famoso históricamente es Solón; filosóficamente, el más celebrado es Tales de Mileto (VÉASE), considerado, además, como el "padre de la filosofía" y el "primero de los presocráticos" (VÉASE). Una característica importante de los "siete sabios" es que, además de ser "sabios", son "legisladores" o, mejor dicho, son sabios justamente por ser legisladores. Los "siete sabios" fueron "reformadores de constituciones" y "reguladores de la vida social".

Bruno Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 1952 [fuentes griegas y latinas, y trad. alemana].

SIFALIES. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

SIGERIO DE BRABANTE (ca. 1235-ca.1284), maestro de artes en la Universidad de París, adquirió resonancia por sus luchas y polémicas en dicho centro docente y muy en particular por su oposición, en 1270, a Santo Tomás de Aquino, quien había regresado a París por estas fechas. Las doctrinas de Sigerio fueron condenadas en 1270, pero solamente después de una segunda condenación (la de 1277) se puso fin a sus enseñanzas. Como consecuencia de esta última condenación, Sigerio abandonó París y se trasladó a Orvieto, donde falleció asesinado por su propio amanuense.

Sigerio de Brabante es considerado como uno de los principales representantes del llamado averroísmo (VÉASE) latino. Esto significa que consideraba como mentor filosófico a Aristóteles —que era la verdad mis-

ma— y como su más adecuado intérprete a Averroes. A ello hay que agregar algunas influencias neoplatónicas, especialmente a través de Proclo, lo cual explica el uso de la noción de emanación cuando menos en la producción de los entes a partir de lo primero creado por Dios y la insistencia en la jerarquía de las inteligencias, identificadas con principios motores de las esferas celestes. De todas las doctrinas de Sigerio destacó, sin embargo, la que es considerada como una idea típicamente averroísta: la de la unidad del entendimiento agente. Todo esto llevaba al autor a considerar el conflicto entre las verdades obtenidas por medio de la revelación y las conseguidas por reflexión filosófica. Ahora bien, varias opiniones se han suscitado al respecto. Según una de ellas, Sigerio estaba en favor de las segundas verdades, pero intentaba ocultarlo. Según otra, aceptaba la divergencia, pero proclamando que siempre había que someterse a las verdades de la revelación. Según otra, pensaba como filósofo y simultáneamente creía como cristiano aun imaginando que tal pensar y tal creencia no estaban de acuerdo. Según otra, finalmente, intentó frecuentemente retractarse de sus primeras opiniones averroístas a consecuencia de los argumentos contra ellas presentados por Santo Tomás. Es difícil decidirse por ninguna de estas opiniones, puesto que en los textos del propio Sigerio no se llega al respecto a ninguna conclusión tajante, y el autor se limita a poner de relieve que por medio de la reflexión filosófica (es decir, del aristotelismo) se llegan a ciertas conclusiones que son contrarias a las verdades de fe. Ahora bien, tales opiniones —como la citada de la unidad del entendimiento, la de la eternidad del mundo, la de la concepción de Dios como causa final y hasta la del eterno retorno— resultaban inaceptables para la escolástica cristiana; Santo Tomás subrayó que no puede haber incompatibilidad de principio entre la fe y la razón, pues de otra suerte se llega a una teoría de la doble verdad — que es en sí contradictoria y que solamente puede resolverse mediante la conciliación o el primado de una de las verdades.

Entre las obras que se atribuyen a Sigerio de Brabante figuran: *De necessitate et contingentia causarum*,

SIG

De aeternitate mundi, De anima intellectiva, Quaestiones naturales, Quaestiones morales, Quaestiones Logicales, Quaestiones in Metaphysicam, Quaestiones in Physicam, Quaestiones in libros tres de anima, Compendium de generatione et corruptione, Impossibilia, De intellectu (del cual hay sólo fragmentos), *Liber de felicitate*. Ediciones de obras: C. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant, Eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrhundert zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen*, 1898 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II 6]. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*. Vol. II *Quaestiones logicales, Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente?*, *Quaestiones naturales, De aeternitate mundi, Impossibilia, Quaestiones de anima intellectiva*, 1908. — M. Grabmann, "Neuaufgefundene 'Quaestiones' Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles", *Miscellanea Ehrle*, 1924, I, págs. 103-47. — F. Stegmüller, "Neuaufgefundene Quaestiones des Siger von Brabant", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1931), 158-82. — F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. I. Les oeuvres inédites*, 1931 [Les Philosophes Belges, 12]. — Id., id., *Idem. I. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, 1942 [Les Philosophes Belges, 13]. — R. Barsotti, *Sigeri de Brabantia, De aeternitate mundi*, 1933. — W. J. Dwyer, *L'opuscule de Siger de Brabant "De aeternitate mundi"*, 1937. — Ph. Delhaye, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote*, 1941 [Les Philosophes Belges, 15]. — C. A. Graiff, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*, 1948 [Philosophes médiévaux, 1]. — J. J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de S. de Brabant*, 1954 (incluye *De necessitate et contingentia creaturum*) [Philosophes médiévaux, 3]. — Albert Zimmerman, *Die Quaestiones des S. von B. zur Physik des Aristoteles*, 1956 (Dis.). — Todas estas ediciones incluyen estudios críticos. Destacamos el tomo I de Mandonnet (1908; es 2ª ed. de la obra originariamente aparecida en 1899) y el tomo II de la obra de F. van Steenberghen, *Siger de Brabant*, etc. Cfr. *supra*. — Entre otros estudios sobre el filósofo destacan numerosos trabajos de Bruno Nardi (y su libro *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, 1945) y el de G. da Palma Campania, O.F.M., *La dottrina sull'unità dell'intelletto in S. de Brabante*, 1955.

SIG

SIGERIO DE COURTRAI († 1341), maestro de Artes en la Universidad de París, se distinguió por sus estudios lógicos y semánticos. Especialmente importantes fueron sus investigaciones sobre los modos de significación dentro del marco de la llamada gramática especulativa (VÉASE). La base de los estudios filosófico-gramaticales de Sigerio de Courtrai fueron las reglas gramaticales establecidas por Donato y Prisciano, pero lo que nuestro autor subrayó en ellas fueron las cuestiones semióticas implicadas en tales reglas. También se deben a Sigerio de Courtrai estudios sobre las falacias y los sofismas, estos últimos entendidos casi siempre como paradojas semánticas.

A las *Fallaciae, Sophismata* (llamados también *Impossibilia*) y la *Summa modorum significandi* hay que agregar un comentario a los primeros analíticos: *Ars priorum*. Edición de obras: G. Wallérand, *Les oeuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits*, 1913 [Les Philosophes Belges, 12]. — Véase A. Niglis, *S. von Courtrai, Beiträge zu seiner Würdigung*, 1913 (Dis.).

SIGNIFICA. La primera persona que usó el término 'Significa' (*Significans*) fue Lady Viola Welby (Cfr. bibliografía). Una breve definición de la Significa es: "el estudio sistemático de los signos y símbolos de toda clase, incluyendo no sólo las palabras y sus significaciones, sino también voliciones, intenciones y significados axiológicos (valores)". Uno de los propósitos principales de la significa es la clasificación de las significaciones.

Durante la guerra de 1914-1918 se constituyó en Holanda un "círculo significativo" impulsado por Garritt Mannoury (VÉASE). Según este autor, la significa es una disciplina que estudia los problemas de la significación, pero en un sentido que trasciende el limitado marco de la teoría de los signos, de la lógica formal y aun de la semiótica. Algunas de las tesis de la significa en el sentido de Mannoury han sido recogidas por varios matemáticos de la tendencia intuicionista; otras están próximas a los conceptos del método dialéctico propugnado por la llamada escuela de Zurich. Mannoury rechaza el logicismo de Couturat y Russell y se adhiere al convencionalismo de Poincaré. Aun-

SIG

que hay un cierto "psicologismo" en la base de la significa, se trata de un psicologismo distinto del combatido por Husserl y Frege. Al entender de Mannoury, la significa estudia principalmente la ciencia ya hecha como fenómeno lingüístico, y la ciencia que se hace como fenómeno psicológico. La unión de ambos procesos es el objeto del llamado *método psico-lingüístico*. De acuerdo con A. Pressmann, el empleo del método en cuestión implica los supuestos siguientes: "(1) No hay teoría del conocimiento anterior al conocimiento; el estudio de los medios prácticos del conocimiento y el propio conocimiento son nuestras únicas fuentes de información. (2) Ninguna manifestación de la actividad científica debe quedar fuera de las preocupaciones de una teoría del conocimiento. (3) Podemos y debemos someter nuestras ideas sobre el conocimiento científico a una crítica constante por los mismos medios que nos permiten juzgar del conocimiento". (Esta tercera proposición está más próxima al "método dialéctico" que al "método psico-lingüístico" propiamente dicho.)

La significa es conocida en varios países del continente europeo, pero se ha propagado y cultivado sobre todo en Holanda (Cfr. bibliografía).

Los principales libros de Lady Viola Welby son: *What is Meaning?*, 1903, y *Signifies and Language*, 1911. La misma autora ha escrito el artículo "Signifies" en la 11ª edición (1911), Vol. XXV, págs. 78-81, de la *Encyclopaedia Britannica*. La definición dada al principio procede de la misma *Encyclopaedia*, ed. de 1946, Vol. XX, pág. 645. — Exposición del significado del método significativo por Mannoury en "Die signifikanten Grundlagen der Mathematik". *Erkenntnis* IV (1934), 288-309, 317-45; hay trad. francesa por L. Roelandt y A. Pressman con el título *Les fondements psycho-linguistiques des mathématiques*, 1947. — Mannoury había anticipado algunas de las ideas significativas en su *Methodologisches und Philosophisches zur Elementar-Mathematik* (1909). — El trabajo de Pressmann referido en el texto ha sido publicado en *Dialéctica*, I (1947), 190 y sigs. Sobre el movimiento significativo en Holanda: I. E. J. Brouwer, "Synopsis of the Signifie Movement in the Netherlands. Prospects of the Signifie Movement", *Synthese*, V (1946-1947). — Véase también D. Vuysje, "Ueberblick auf die 'signifis-

che Bewegung'”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV (1950), 427-37.

SIGNIFICACIÓN y SIGNIFICAR.

Estos dos términos son multívocos. En el lenguaje cotidiano se manifiesta con frecuencia que 'significar' equivale a 'querer decir'. Pero cuando preguntamos lo que 'querer decir' expresa nos encontramos con varias respuestas. Según ellas, la significación puede ser:

(1) Expresión de un propósito o intención subjetiva, como cuando se dice: 'Lo que significo es esto.'

(2) Sentido de un vocablo o de una frase, como cuando se dice: 'Caballo' significa 'animal solípedo fácilmente domesticable'.

(3) Representación de una cosa, de un acontecimiento o de un signo, como cuando se declara que la luz roja en el cruce de una calle significa que no se puede pasar.

(4) Anuncio de una cosa o de un acontecimiento, como cuando se dice que la aparición de un cometa significa grandes catástrofes.

(5) Connotación de un término.

(6) Realidad "incorpórea" equivalente al pensamiento "objetivo" mentado por el pensar subjetivo.

(7) Núcleo idéntico en la multiplicidad de vivencias individuales.

(8) Concepto o cosa significada.

(9) Entidad o cosa designada.

(10) Relación con algo significado por una expresión.

Estas definiciones de 'significación' son solamente algunas de las que han sido presentadas por filósofos, lógicos, semióticos y filólogos. Figuran, sin embargo, entre las que se hallan con más frecuencia en la literatura filosófica. Importantes al respecto son especialmente las definiciones (2), (5), (6), (7), (8), (9) y (10), por lo que procederemos a dar algunas indicaciones complementarias acerca de ellas.

La definición (2) es muy usada cuando se toma 'significar' en el sentido de 'definir verbalmente'. A veces la significación desde este punto de vista se toma como expresando sinonimia, pero a veces se prescinde de la noción de sinónimo (VÉASE).

La definición (5) puede ponerse en relación con la famosa distinción propuesta por Frege entre sentido (*Sinn*) y denotación (*Bedeutung*). La terminología alemana es en este caso

un tanto perturbadora porque se suele traducir muchas veces *Bedeutung* por 'significación'. En la idea de Frege, sin embargo, resulta claro que lo que llamamos en español 'significación' corresponde más bien a *Sinn*, esto es, a la connotación de un término. Desde este punto de vista puede entenderse la conocida idea de que la misma entidad puede tener más de dos sentidos (significaciones), como ocurre con el planeta Venus, que puede ser expresado mediante dos predicados: 'es la estrella matutina' y 'es la estrella vespertina'. Si consideramos que en este caso la significación es la connotación, diremos que varias significaciones pueden denotar la misma entidad.

La definición (6) fue dada por los estoicos cuando distinguían entre el enunciado, *λεξιόν*, el cual es una entidad incorpórea, los pensamientos como actividades psíquicas que contienen el enunciado, y los términos lingüísticos mediante los cuales se expresa. El enunciado es en tal caso equivalente a la significación.

La definición (7) se entiende desde el punto de vista de la teoría de la significación propuesta por Husserl. Según este autor, la significación es lo que es expresado como núcleo idéntico en multitud de vivencias individuales diferentes. Husserl pone de relieve, sin embargo, que la significación puede ser entendida asimismo como lo que nombra una expresión si se toma la expresión y no la vivencia de la significación como punto de partida.

La definición (8) se parece a la dada en (2), pero se subraya en aquélla el elemento *conceptual* de la significación, hasta el punto de que 'cosa significada' quiere decir 'cosa significada mediante un concepto'.

La definición (9) es la que se da con frecuencia dentro de la semántica (v.) (no lingüística); para aclarar este punto nos referimos al concepto de designación (v.).

La definición (10) puede entenderse cuando señalamos (de acuerdo con los lógicos que la han adoptado) que la significación de la expresión 'x' es la entidad χ de la cual V es un nombre. Las diferencias entre (10) y (9) son escasas, pero algunos filósofos arguyen que no pueden simplemente identificarse.

Los sentidos de 'significación' antes

reseñados abarcan prácticamente todos los que encontramos tanto en la literatura filosófica como en la no filosófica. Restringiéndonos ahora a la literatura filosófica, especialmente la de las últimas décadas, podemos precisar algo más los sentidos de 'significación'. Éstos pueden reducirse ahora a los cuatro siguientes:

(a) Considerando 'X' como un nombre, la significación de 'X' es el objeto denotado por 'X'.

(b) La significación de 'X' es un proceso o serie de procesos psíquicos en un sujeto.

(c) La significación de 'X' no es ni el objeto denotado por 'X' ni el acto de pensar 'X', sino una entidad que se llama justamente "la significación de X".

(d) La significación de 'X' no se halla en parte alguna, porque toda significación de 'X' puede reducirse a un uso (VÉASE) del término 'X'.

En el sentido (a) se dice que 'X' significa algo —por ejemplo, A— cuando 'X' representa a A. Se ha puesto de relieve que aunque este sentido de 'significación' resulta adecuado, o cuando menos aceptable, cuando 'X' es un nombre propio, no es ni adecuado ni aceptable cuando no es un nombre propio. Por otro lado, y sobre todo, puede ocurrir que 'X' no represente ningún objeto y, sin embargo, tenga significación. Por ejemplo, 'X' puede referirse a un objeto que ha existido en el pasado y que ya no existe, o referirse a un objeto (o a un hecho) que puede existir en el futuro, pero que todavía no existe. En ambos casos, 'X' tiene significación aunque no haya el objeto. Por tanto, no es siempre admisible que la significación de 'X' sea el *denotatum* de X.

En el sentido (b) la significación de 'X' puede ser un acto psíquico traducible a un comportamiento, o puede ser un acto de naturaleza espiritual o supuestamente espiritual. Si es lo primero, hay que adoptar una posición behaviorista que no es legítimo poner por delante de la teoría de la significación, sea o no verdadera la posición de referencia. Si es lo segundo, se adopta una posición espiritual que tampoco es legítimo anteponer a la teoría de la significación.

En el sentido (c) se admite un universo de significaciones irreducibles a objetos, a procesos psíquicos,

cognoscitivos, espirituales, etc. Tal sucede en una teoría como la de Meinong y en parte la de Husserl. Estas teorías chocan con las dificultades puestas de relieve en el artículo DESCRIPCIÓN.

En el sentido (d) el problema de la significación queda resuelto, pero sólo a base de declarar que no es un problema. Además, queda resuelto sólo a base de disolver las significaciones en usos dentro de una lengua y en ciertas circunstancias. Si se niega que tal ocurre porque los usos de que se trata son usos de conceptos y no de nombres en una lengua, entonces se vuelve a plantear el problema de la significación que se había pretendido eliminar. Los partidarios del sentido (d), como los filósofos de OXFORD (VÉASE) y muchos neo-Wittgensteinianos, han tratado de afrontar estos inconvenientes elaborando una "lógica" del funcionamiento de las expresiones por medio de la cual se alcancen 'significaciones' relativamente unitarias dentro de lo que Wittgenstein llamó un "juego de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]). Sin embargo, hay que determinar en qué se basa semejante "lógica" y para ello hay que afrontar de nuevo el problema de la significación.

Con el fin de resolver estos y otros problemas similares se ha tratado a veces de dar una definición de 'significación' que no se comprometa a adoptar ninguna de las posiciones indicadas. Tal ocurre, por ejemplo, con la definición dada por Christensen: La significación es "la capacidad que tiene una expresión de ser producida correctamente cuando, y donde, y sólo cuando y donde, algo específico de carácter no lingüístico se halla presente, sea un objeto, una propiedad, una relación, una situación, o sea lo que fuere". Así, la significación de 'llover' sería su "capacidad de ser producible correctamente en la forma del término 'llover' y cuando y sólo cuando llueve". Pero ello también ofrece un inconveniente (subrayado por Max Black): el de lo que sucede, en el caso apuntado, cuando justamente no llueve.

Otro modo de afrontar el problema ha consistido en distinguir entre varios tipos de significación de un término. Así, Bochenski ha distinguido entre dos significados de 'significación'. Un significado, llamado "sintác-

tico", es el que tenemos cuando un término consiste enteramente de la serie de reglas sintácticas relativas a tal término, según ocurre en un lenguaje formalista no interpretado. Otro significado, llamado "semántico", es el que tenemos cuando una significación no queda agotada con las reglas sintácticas. El sentido semántico de 'significación' puede a su vez considerarse desde dos puntos de vista: si consiste en el método de verificación o comprobación tenemos la significación operacional semántica; si consiste en el correlato semántico aparte del método de verificación tenemos la significación eidética. Puede verse que aunque esta clasificación de sentidos de 'significación' ayuda a comprender algunos puntos que habían dejado oscuros las teorías anteriores, deja mucho de ellos todavía sin resolver.

Varios autores han intentado construir una teoría de las categorías de la significación. Mencionamos, entre ellos, a Husserl, a S. Lesniewski y a Kazimierz Ajdukiewicz. La teoría de Husserl se basa en la idea de que dentro de la invariabilidad de principio de todo núcleo significativo hay diversas oscilaciones susceptibles de fijación categorial. Las teorías de Lesniewski y Ajdukiewicz son de carácter sintáctico. Este último autor propone dos categorías: una de índole funcional y otra de carácter fundamental. Cada una de ellas se define por exclusión de la otra (Cfr. "Die syntaktische Konnexität", *Studia philosophica*, I [1935], pág. 3).

Es muy común hoy considerar que puesto que (cualquiera que sea la teoría sobre el *status* ontológico de las significaciones) una significación se entiende siempre como significando algo para alguien, la doctrina de las significaciones es una parte de la rama de la semiótica llamada Pragmática (v.).

Véase: Gottlob Frege, "Ueber Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. F. C. (1892), 25-50. — E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1900, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929). — E. Martinak, *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, 1961. — F. C. S. Schiller, B. Russell, H. H. Joachim, "Meaning of Meaning" [Symposium] *Mind*, N. S. XXIX (1920), 385-414. — C. K. Ogden e I. M. Richards, *The Meaning of Meaning*,

1923 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — G. Stern, "Meaning and Change of Meaning", *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, XXXVIII (1928), 1-456. — Julius Stenzel, "Sinn Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, I (1926). — P. Matthes, *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff*, 1926. — K. Ajdukiewicz, "Sprache und Sinn", *Erkenntnis*, IV (1934), 100-38. — W. T. Stace, "Metaphysics and Meaning", *Mind*, N. S. XLIV (1935), 417-38. — G. W. Cunningham, "Perspective and Context in the Meaning-Situation", *University of California Publications in Philosophy*, XVI, 2 (1935), 29-52. — M. Schlick, "Meaning and Verification", *The Philosophical Review*, XLV (1936), 339-69. — R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71; IV (1937), 1-40 [hay sobretiro]. — Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1945). — H. Gomperz, "The Meanings of 'Meaning'", *Philosophy of Science*, VIII (1941), 157-83. — B. E. Jessup, *Relational Value Meanings*, 1943. — C. I. Lewis, C. J. Ducasse, A. Tarski, W. M. Urban *et al.*, "A Symposium on Meaning and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 236-84, 317-419; V (1944-1945), 50-107, 320-53. — C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946. — G. N. M. Tyrrel, *Grades of Significance. The Dependence of Meaning on Current Thought*, 1947. — Varios autores (M. Black, C. L. Stevenson, I. A. Richards), "A Symposium on Emotive Meaning", *The Philosophical Review*, LVII (1948), 111-57. — Kali Prasad, *The Psychology of Meaning*, 1949. — S. Haldén, *The Logic of Nonsense*, 1949. — E. Daitz, "The Picture Theory of Meaning", *Mind*, N. S. LXII (1953), 154-201, reimp. en *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew, págs. 53-74. — J. L. Evans, "On Meaning and Verification", *Mind*, N. S. LXII (1953), 1-19. — W. van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, 1953. — *Id.*, *Word and Object*, 1960. — S. Reiss, *The Universe of Meaning*, 1954. — I. M. Bochenski, "The Problem of Universals", en *The Problem of Universals. A Symposium*, 1956 [con Alonzo Church y Nelson Goodman], págs. 35-54. — Ch. E. Osgood, G. J. Suci, P. H. Tannenbaum, *The Measurement of Meaning*, 1957. — A. P. Ushenko, *The Field Theory of Meaning*, 1958. — Ferruccio Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parla-*

re comune, 1961. — Niels Egmont Christensen, *On the Nature of Meanings: A Philosophical Analysis*, 1961 [la observación de Max Black, en su reseña de este libro]. — L. Jonathan Cohén, *The Diversity of Meaning*, 1962. — Sobre teorías antiguas y medievales de la significación: Rudolf Haller, "Untersuchungen zum Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962), 57-119. — Sobre las nociones de *signum* y *verbum*, así como sobre los problemas de la comunicación (*nominare, appellare y significare*) en San Agustín, véase K. Kuypers, *Der Zeichen und Wortbegriff in Denken Augustins*, 1934. — Véase la bibliografía de los artículos LENGUAJE, SIGNIFICA Y VERIFICACIÓN.

SIGNIFICATUM. Empleamos este término —y su plural: *significata*— para distinguirlo de los vocablos 'significación' y 'significaciones' de que hemos tratado antes (V. SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR). En efecto, mientras la significación es, de un modo general, lo que un término significa, *significatum* es el ente significado por un término. La única excepción que hay en la mencionada diferencia aparece cuando se insiste demasiado sobre la "adherencia" de la significación a la cosa significada, como si la primera fuera una propiedad de la segunda.

Los escolásticos habían tratado ya de los *significata* de los términos al estudiar los términos sincategoremáticos (V. SINCATEGOREMÁTICO). En efecto, para dichos pensadores el hecho de tener o no un *significatum* es lo que hace que un término sea considerado como un categorema o como un sincategorema. En la actual semiótica se estudia el concepto de *significatum* sobre todo cuando se trata de asignar *significata* a las constantes de un cálculo. Un método muy habitual para ello consiste en emplear expresiones del lenguaje cotidiano como *significata* de los símbolos mediante los cuales se expresan las constantes; así, por ejemplo 'y' es considerado como el *significatum* de '·'.

SIGNO. El problema del signo ha sido fundamental en la mayor parte de las corrientes filosóficas; en todo caso, su tratamiento implica una multitud de cuestiones que abarcan la lógica, la teoría del conocimiento y aun la metafísica. Para muchos autores

antiguos, el signo *σημεῖον*, es una señal, y especialmente una señal verbal por medio de la cual se representa algo. Tal pensaron los estoicos, quienes desarrollaron ampliamente la teoría de los signos. Los escépticos consideraron asimismo como especialmente importante el problema de los signos. Recogiendo las doctrinas de Enesidemo, Sexto el Empírico advierte, al enfrentarse con las teorías que llama "dogmáticas" acerca de los signos, que los objetos son para ellas pre-evidentes o no-evidentes. A su vez, los no evidentes pueden dividirse en absolutamente no evidentes, ocasionalmente no evidentes y naturalmente no evidentes. Ahora bien, sólo los pre-evidentes o aprehendidos inmediatamente y los absolutamente no evidentes o no aprehendidos en absoluto requieren un signo. En cambio, requieren signos sugestivos (*ὀπομνηστικὰ*) los objetos ocasionalmente no evidentes, y signos indicativos (*ἐνδεικτικὰ*) los objetos naturalmente no evidentes. El signo sugestivo es aquel que, estando asociado mentalmente con la cosa designada de un modo claro en el momento de su percepción, nos sugiere (aun cuando tal cosa permanezca no evidente) la cosa asociada con él y no percibida en el mismo momento. Tal el humo cuando denota el fuego. El signo indicativo es aquel que no está claramente asociado con la cosa significada, pero que representa un signo o señal de ella por su propia naturaleza. Tales los movimientos corporales en tanto que signos del alma. Por eso el juicio indicativo es un juicio antecedente en un silogismo hipotético (*Hyp.pyrr.*, II, 97-103). Esta última es, por lo demás, la definición más clásica de signo; se trataría de una "proposición antecedente en una premisa mayor hipotética válida que sirve para revelar la consecuente". Aunque Sexto rechaza, por supuesto, esta teoría a base de una crítica escéptica del juicio y a base de mostrar que el signo no puede ser ni sensible ni inteligible y que, por lo tanto, no existe (*Adv.math.*, II, 275), sus análisis proporcionaron una importante información para la comprensión de lo que hemos llamado la doctrina clásica. Ésta predominó en la filosofía medieval, donde el signo era definido generalmente como *vox articulata ad significandum instituta*.

En la lógica, el signo era lo que se llamaba vulgarmente término (VEASE), pero el signo podía ser entendido en varios sentidos. Podía ser un signo que representase la cosa designada. Podía ser un signo que condujera al conocimiento por medio de una *similitudo*. Podía ser también un signo que condujera al conocimiento de otra cosa mediante otra conexión distinta. La mayor o menor naturaleza representativa del signo dependía, naturalmente, de la correspondiente concepción de los universales. Así, por ejemplo, Santo Tomás definía el signo, *signum*, del modo ya indicado antes, como algo *institutum ad aliquid significandum*, y también como aquello *per quod aliquid devenit in cognitionem alterius* (Cfr. sobre todo *S. theol.*, III, q. LX, 4 c). En cambio, Guillermo de Occam consideraba el signo como aquello que siendo aprehendido puede hacer pensar en algo anteriormente conocido (como el efecto, que se dice ser signo de la causa) y, más específicamente, como aquello que puede hacer pensar en algo y puede servirle de sustituto en una proposición, y todo lo que puede estar compuesto, como en la proposición, de signos de esta clase (Cfr. sobre todo, *Summa Logicae*, I, c. 1). Estas dos últimas definiciones del signo son propias de la tendencia llamada "nominalista".

Los llamados "racionalistas" modernos se ocuparon de los signos sobre todo como elementos capaces de constituir una doctrina universal de signos que puedan referirse a todas las ideas que pueda albergar un espíritu humano. Así ocurre con Descartes (Carta a Mersenne, del 20-XI-1629; A. T., I, pág. 80). Para Leibniz, el signo es un elemento de una *scientia universalis* o de una *mathesis universalis* (Gerhardt, *Mathematische Schriften*, VII, 203 y sigs.). En el mismo sentido se pronunciaron Wolff, con su tesis de una *lingua et scriptura universalis* (*Psychologia empirica*, 1732, §§ 302-4), y otros autores. En muchos casos los signos eran considerados como símbolos, y éstos eran estimados como los elementos conceptuales que correspondían a los elementos reales. En cambio, los pensadores ingleses de tendencia empirista y nominalista concibieron el signo de modos parecidos a los indicados antes en Occam. Así, Hobbes define el signo como "el ante-

cedente evidente del consecuente, y a su vez, el consecuente del antecedente cuando se han observado antes consecuencias parecidas" (*Leviathan*, I, 3), de tal modo que el más experimentado es "el que posee más signos". Según Berkeley, el objeto inmediato de las ciencias son signos referidos a las cosas (*Alciphron*, VII, 13 y sigs.), ya que el verdadero fin de la ciencia, del asentimiento y aun de la fe no es mera o principalmente para este filósofo la adquisición de ideas, sino más bien algo de "naturaleza activa operativa que tiende a un bien concebido". Locke da tal importancia a la teoría de los signos que hace de la Σημειωτική, junto a la física y a la práctica, una de las tres ciencias principales. La semiótica es, en rigor, una lógica, pues los signos más usuales son los verbales. El uso instrumental de los signos es claramente defendido por Locke (*Essay*, IV, 21). En la llamada filosofía del sentido común, el signo aparece como algo que no ofrece similitud entre él y lo significado, limitándose a sugerir. Así sucede en Reid, al dividir los signos en artificiales —en los cuales la sugestión es efecto del hábito— y naturales —en los cuales la sugestión se debe a la constitución original de nuestro espíritu (*Inquiry*, V, vii). Los signos se clasifican, según Reid, en tres tipos principales. 1. Los establecidos por naturaleza, pero descubiertos solamente por experiencia, como las causas naturales. 2. Los establecidos por naturaleza, pero descubiertos por un principio natural situado más acá del razonamiento y de la experiencia, como los signos naturales de los seres humanos pensantes. 3. Los que sugieren la cosa significada sin poder tener noción de ella, como la concepción del yo pensante. Es comprensible que la teoría de los signos fuese desarrollada sobre todo cuando "la filosofía del espíritu humano", que intentó unir en una sola disciplina los problemas de la lógica, de la gnoseología y aun de la metafísica, se impuso durante unas décadas. Es el caso de los sensualistas y de los ideólogos, quienes estimaban la doctrina de los signos como el verdadero arte de pensar, y la semiótica como la lógica. Así, uno de los autores que más minuciosamente han tratado el problema, J. M. Dégérando (*Des signes et de l'art de penser considérés*

dans leurs rapports mutuels, Año VII [1800], 4 v.), convierte la doctrina de los signos en doctrina de los conceptos, y divide los signos en excitadores y conductores. Cada uno de estos tipos se subdivide en varias clases, y cuando un signe reúne las dos propiedades de la excitación y de la conducción, puede ser considerado bajo cuatro formas: (1) como signo natural; (2) como signo análogo; (3) como signo figurado, y (4) como signo arbitrario (*op. cit.*, Vol. I, págs. 203 y siguientes). Ciertamente que todos estos autores tienden a distinguir —como lo hacía ya Berkeley (*New Theory of Vision*, § 144 y siguientes)— entre los signos constantes y los signos variables, siendo los primeros de la misma especie que la cosa representada y, por lo tanto, se inclinan a un realismo moderado de continuo velado por un declarado nominalismo. De hecho, la concepción del signo ha vacilado casi siempre, dentro del nominalismo moderno, entre el predominio de la *vox* y el predominio del *sermo*. En el nominalismo moderado se trataba, desde luego, de un *sermo*. En el extremo, se ha tratado casi exclusivamente de una *vox*. Así ha ocurrido, por ejemplo, con la teoría instrumentalista de los signos que desarrolla Taine en *De l'Intelligence*.

Los ejemplos anteriores están muy lejos de agotar las opiniones de los filósofos sobre el significado de 'signo'. Rudolf Haller (*op. cit.* en bibliografía) ha reproducido una copia de opiniones, de las que nos limitamos a mencionar, a guisa de ejemplo, dos menos conocidas que las anteriores, pero también interesantes. Una es la de J. Ch. Gottsched, un discípulo de Wolff, el cual escribe que "cuando se concluye de una cosa a otra, la primera se llama un signo y la segunda se llama lo designado (*Erste Grande der gesamten Weltweisheit*, 1734), opinión parecida a alguna de las antes descritas, pero que subraya con precisión el tipo de relación entre el signo y aquello de que es signo. J. H. Lambert (VÉASE) escribe que el signo es "toda característica dada fácilmente a los sentidos por medio de la cual se da a conocer la existencia, la posibilidad, la realidad u otra propiedad, de una cosa", de suerte que tal característica nos permita ejecutar luego operaciones del entendimiento tales

como la prueba y otras (*Logische und philosophische Abhandlungen*, 1782, ed. Bernoulli, I, Frag. 404 y sigs.). Se trata, según indica Haller (*op. ref.* pág., 128) de un esfuerzo por "reducir la teoría de las cosas a teoría de los signos". El signo es un medio (un *principium cognoscendi*) por medio del cual "un ser pensante concluye a una cosa significada" (*Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 1771, Vol. II, 678). Por medio del signo "representamos conceptos y cosas" (*Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, III. Semiotik, §§ 23, 40).

Desde fines del siglo pasado hasta el presente encontramos numerosas teorías sobre la naturaleza y función de los signos. Así, por ejemplo, teorías convencionalistas del tipo de la de Vaihinger, y otras a las que nos referiremos luego. Se ha distinguido a veces entre la función simbólica (entre otras, enunciativa) de los signos, y la función emotiva. Las distintas teorías de que han hablado Ogden y Richards sobre los símbolos y a que nos hemos referido en el artículo SÍMBOLO Y SIMBOLISMO pueden aplicarse a una doctrina de los signos. Los mencionados autores han intentado definir el signo como "un estímulo similar a alguna parte de un estímulo original y suficiente para hacer surgir el engrama impreso por aquel estímulo", entendiéndose por 'engrama' "una excitación similar a la causada por el estímulo original" (*The Meaning of Meaning*, 1923, c. III [trad. esp.: *El significado del significado*, 1954]). El tránsito de la interpretación puramente simbólica a la interpretación psicológico-naturalista compleja, por lo demás, el panorama contemporáneo. Charles W. Morris ha señalado —en una doctrina muy ampliamente aceptada hoy— que el signo puede ser considerado como algo que sostiene tres tipos de relación: con otros signos, con objetos designados por el signo y con el sujeto que lo usa. El estudio de la primera forma de relación se llama *sintaxis* (v.); el de la segunda forma de relación, *semántica* (v.), el de la tercera, *pragmática* (v.). El estudio general de los signos es la *semiótica*

ca (v.). Dada la importancia de los lenguajes (naturales y artificiales) es comprensible que las investigaciones semióticas (lógicas y no lógicas) hayan adquirido una gran importancia en el pensamiento contemporáneo. Entre las doctrinas propuestas seleccionaremos cuatro, muy distintas entre sí, pero coincidentes en el papel central adscrito a la teoría de los signos.

Una de las doctrinas es la de Cassirer, el cual ha investigado el signo y el símbolo como elementos conducentes a una comprensión de la naturaleza humana, la cual es, según dicho autor, fundamentalmente simbólica, es decir, apta para el manejo de los signos. Otra de las doctrinas es la de Peirce. Este autor ha dividido los signos en muchos tipos (en una ocasión propuso que hay 59.049 tipos de signos, debidos a las combinaciones entre 10 dicotomías y 66 clases; Cfr. *Collected Papers*, 1.291). Entre las clasificaciones de tipos propuestas destaca la que comienza por considerar tres puntos de vista sobre los signos. Por un lado, los signos pueden serlo de sí mismos; por el otro, puede tener relación con el objeto; finalmente, pueden tener relación con el sujeto (o "interpretante"). La ciencia que estudia los primeros es la gramática pura; la que se ocupa de los segundos es la lógica; la que trata de los últimos, la retórica pura (*Coll. Pap.*, 2.288). Cada una de las clases mencionadas de signos se divide en varias subclases. Importante es sobre todo la clasificación de los signos que se relacionan con el objeto en tres tipos: los signos icónicos o iconos (signos que poseerían el carácter que los haría significantes aun cuando su objeto no tuviese existencia); los índices (signos que perderían el carácter que los hace ser tales si su objeto fuera suprimido, pero no perderían tal carácter si no hubiese interpretador); y los símbolos (signos que perderían el carácter que los hace ser tales si no hubiese interpretador) (Cfr. art. "Sign" en J. M. Baldwin, *Dictionary*). Puede advertirse que la clasificación de los signos según lo que hemos llamado "tres puntos de vista" es análoga a la luego difundida por Morris y otros autores. También se ha ocupado mucho de los signos Husserl, especialmente en sus investigaciones acerca

de la expresión y de la significación. Hay que distinguir, según el citado autor, entre signo (*Zeichen*) y significación (*Kundgabe*). Estas distinciones son fundamentales. Por ejemplo, Husserl indica que aun cuando 'expresión' y 'signo' se usan a veces como sinónimos, no siempre coinciden. Así, todo signo es signo de algo, pero no todo signo tiene una significación, un sentido expresado por el signo. Más aun: en muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo designa aquello de lo cual es llamado signo. "Y aun en el caso de que este modo de hablar sea justo —prosigue Husserl—, hay que observar que designar no vale siempre tanto como aquel 'significar' que caracteriza las expresiones. En efecto, los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.), *no expresan nada*, a no ser que, *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa." Cuando observamos las expresiones de la conversación corriente, advertimos que el concepto de señal tiene mayor extensión que el de expresión, pero ello no quiere decir que constituya el género en lo que toca al contenido. "*La significación no es una especie de la cual sea género el signo, en el sentido de señal*" (*Inv. lóg.*, trad. esp., Morente-Gaos, 1929, II, pág. 31). 'Signo' y 'significación' difieren, por lo cual no puede decirse simplemente que la significación es lo representado por un signo, el cual muchas veces se limita a indicar, pero no a significar. Los signos pueden ser indicativos o señalativos y significativos. Estos últimos son las expresiones, pero la expresión no es tampoco la significación; esta última confiere sentido a la expresión y es cumplida a su vez por la efectuación intuitiva. Las significaciones son los términos a que las expresiones apuntan y, al mismo tiempo, los términos que mentan sus efectuaciones intuitivas sin que estas últimas sean siempre posibles, pues las significaciones suelen ser mucho más extensas que las efectuaciones o cumplimientos. La significación es uno de los elementos del acto intencional concebido globalmente, pero no queda disuelto completamente en el acto más que cuando hay una adecuación absoluta entre la significación y lo significado, el objeto intencional. De ahí que el

conocimiento se haga posible sólo en tanto que aparecen significaciones como algo idéntico a través de las multiplicidades de los signos, y de ahí también que a través de su interpretación descriptivo-fenomenológica del fenómeno que relaciona un signo con el objeto a través de la significación, del cumplimiento intuitivo y del objeto intencional, dicho filósofo rechace tanto la idea de que el signo es arbitrario (nominalismo) como la suposición de que el signo surge de la cosa misma como su designación expresiva (realismo extremo). Esta doctrina evitaría, por lo tanto, lo mismo que muchas corrientes contemporáneas se han esforzado por dilucidar: la mala simbolización debida a una "situación significativa ambigua". Sin embargo, el análisis husserliano no es admitido por todos los filósofos actuales. Desde luego, la mayor parte de ellos reconocen que no se perciben directamente las significaciones y, menos aun, lo significado, sino el signo por el cual lo significado adquiere una significación. Pero otros rechazan la posibilidad de que ciertos objetos —como los colores— sean susceptibles de esta significación. Las tendencias "analíticas" no admiten, a su vez, la citada doctrina, por estimarla demasiado adscrita a un "realismo". Es lo que sucede con Carnap. Este autor ha propuesto una distinción entre signos lógicos (por ejemplo, los usados en la notación simbólica) y signos descriptivos (o designaciones de *designata*). Carnap distingue también entre signos-acontecimientos y signos-ideas. La palabra "letra", dice Carnap, es ambigua. Puede usarse en dos sentidos: 1) Hay dos letras V en la quinta palabra de la frase anterior; la segunda letra Y en esta palabra es una terminación plural. 2) La letra Y está dos veces en la palabra 'sentidos'. "La letra Y es en muchos casos usada como una terminación plural." Así, pues, mientras en 1) decimos "muchas letras 's'", en 2) decimos "la letra Y", indicando, así, que sólo hay una. Lo primero es el signo-acontecimiento; lo segundo es el signo-idea. Por su lado, Reichenbach señala la existencia de tres tipos de signos, ya reconocidos por Peirce: los signos-índices, que adquieren su función mediante una conexión causal (el humo como signo del fuego); los signos icónicos, debidos a la similar-

dad del signo con lo significado (como la fotografía en tanto que signo del objeto fotografiado) y los signos convencionales o símbolos, en los cuales la coordinación del signo con el objeto es determinada mediante reglas, las llamadas reglas del lenguaje.

Además de las obras mencionadas en el texto del artículo y de las que constan en la bibliografía del artículo SÍMBOLO y SIMBOLISMO, véase: R. Gaetschenberger, *Grundzüge einer Psychologie des Zeichens*, 1901. — Id., id., *Symbola. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie*, 1920. — Id., id., *Zeichen, die Fundamente des Wissens. Eine Absage an die Philosophie*, 1932. — Ch. W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Segunda serie, 12]. — Id., id., *Signs, Language, and Behavior*, 1946. — Delanglade, Schmalenbach, Godet y Leuba, *Signe et symbole*, 1946. — El escrito de Rudolf Haller al que nos hemos referido en el artículo es: "Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit", *Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erich Rothacker, IV (1959), 113-57. — Véase también la bibliografía de los artículos SEMÁNTICA, SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR.

SIGNOS PRIMITIVOS. En la literatura lógica contemporánea se encuentra con frecuencia la expresión 'proposiciones primitivas' y a veces la expresión 'ideas primitivas'. Estas expresiones proceden del uso establecido por Whitehead y Russell en *Principia Mathematica* al presentar el cálculo de proposiciones. Hoy día se tiende al uso de la expresión 'signos primitivos', la cual se entiende por contraste con la expresión 'signos definidos'. En efecto, el establecimiento de un cálculo (VÉASE) cualquiera requiere dar una lista de los signos que van a ser usados en el mismo. Si estos signos no se definen se llaman *primitivos*; si se definen se llaman *definidos*. Hay que advertir que no hay signos que sean constitutivamente signos primitivos y otros que sean constitutivamente signos definidos; cualquier signo puede ser primitivo o definido de acuerdo con el modo como haya sido introducido en el cálculo.

Supongamos, por ejemplo, que para la erección del cálculo sentencial adoptamos como signos primitivos

las letras sentenciales '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', etc, las conectivas ' \sim ' y ' \vee ' y los paréntesis ('*y*'). Las conectivas ' \cdot ', ' \supset ', ' \equiv ', ' \neq ', ' Ψ ', y ' $|$ ' serán entonces consideradas como signos definidos, de tal modo que ' $(p \cdot q)$ ' se definirá mediante ' $(\sim (p \vee \sim q))$ '; ' $(p \supset q)$ ' se definirá mediante ' $(\sim p \vee q)$ ', etc., es decir introduciendo en el *definiens* solamente signos que se hayan adoptado como primitivos o bien signos que se hayan ya definido con auxilio de los signos primitivos. Por ejemplo, una vez definido ' $(p \supset q)$ ' mediante ' $(\sim p \vee q)$ ', será ya posible definir ' $(p \equiv q)$ ' mediante ' $((p \supset q) \cdot (q \supset p))$ '.

El procedimiento usado en el cálculo sentencial es empleado asimismo en otros cálculos; por ejemplo, el cálculo cuantificacional. En este último pueden adoptarse como signos primitivos las mencionadas letras sentenciales, las letras predicados '*F*', '*G*', '*H*', '*F*', '*G*', '*H*', etc., las letras argumentos, '*w*', '*x*', '*y*', '*z*', '*w*', '*x*', '*y*', '*z*', etc., las conectivas ' \sim ' y ' \vee ' (aunque estas últimas pueden ser sustituidas por otras, de modo que las citadas sean entonces signos definidos y no primitivos), y los paréntesis ('*y*'). En tal caso, las conectivas restantes se definen en función de las primitivas adoptadas y se procede a definir el cuantificador particular ' $(\exists x) Fx$ ' (que no estaba entre los signos primitivos) por medio de ' $(\sim (x) \sim Fx)$ ', todos ellos signos primitivos.

SIGWART (CHRISTOPH) (1830-1904) nació en Tubinga, estudió en la Universidad de la misma ciudad, fue "repetidor" (1855-1858) en el Seminario teológico de Tubinga, profesor (1859-1863) en el Seminario de Bleubeuren, y profesor titular (1865-1903) en la Universidad de Tubinga.

Representante de la concepción normativista de la lógica, Sigwart estimó que, aunque la lógica y la psicología difieren por su objeto y por su propósito, no hay posibilidad de análisis lógico sin un análisis de los actos de juicio correspondientes, interpretados como actos mentales. La lógica es, sobre todo —en opinión de Sigwart—, el estudio de las normas y métodos del pensar con vistas a la constitución de un pensamiento verdadero. Por esta vinculación del acto pensante con el pen-

sarmentó, la lógica de Sigwart fue combatida por Husserl, quien reprochó a Sigwart la tendencia psicologista.

Obras: *U. Zwingli und der Charakter seiner Theorie*, 1855 (*U. Z. y el carácter de su teoría*). — *Logik*, 2 vols. (I. *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*; H. *Die Methodenlehre*), 1873, 5ª ed., 1924, ed. Heinrich Maier (*Lógica. I. La doctrina del juicio, del concepto y del razonamiento. II. La doctrina del método*). — 1873, 5ª ed., 1924, ed. H. Maier. — *Kleine Schriften*, 2 vols., 1881, 2ª ed., 1889 (*Pequeños escritos*). — *Vorfragender Ethik*, 1886, 2ª ed., 1907 (*Cuestiones preliminares de la ética*). — *Die Impersonalien*, 1888. — Véase I. Engel, *Sigwarts Lehre vom Wesen des Erkennens*, 1908 (Dis.). — J. Flaig, *Sigwarts Beiträge zu Grundlegung und Aufbau der Ethik*, 1912 (Dis.). — Th. Häring, d. J., C. Sigwart, 1931. — K. A. März, *Die Methodik der Geschichtswissenschaft nach Ranke, Sigwart und Wundt*, 1916 (Dis.). — G. Schilling, *Die Berechtigung der teleologischen Betrachtungsweise der Natur nach Paulsen und Sigwart*, 1919 (Dis.). — L. Buchhorn, *Evidenz und Axiome im Aufbau von Sigwarts Ethik*, 1931 (Dis.).

SILESIO (ANGELO) [Ángelus Silesius] (1624-1677) fue el nombre que adoptó Johann Scheffler, nacido en Breslau, de padres protestantes, cuando se convirtió, en 1653, al catolicismo. Angelo Silesio siguió las tendencias místicas de Ruysbroek, Tauler y Böhme y expresó sus intuiciones místicas y sus experiencias religiosas en una serie de obras poéticas. La más conocida y celebrada de ellas es el *Cherubinischer Wandersmann* (*El peregrino querubínico*). Hemos escrito "intuiciones místicas" más bien que "tendencias místicas", y "experiencias religiosas" más bien que "creencias religiosas", porque tanto en *El peregrino querubínico* como en otras obras poéticas de Angelo Silesio no deben buscarse tendencias o fórmulas, sino expresiones de un modo de sentir a Dios y la relación entre Dios y el hombre. Traducidas a un lenguaje teológico, las expresiones poéticas de Angelo Silesio son en muchos casos panteístas, en otros casos immanentistas, etc. Así, en el más famoso distico del autor:

*Ich weiss, dass ohne mich Gott
nicht ein Nu kann leben;*

Werd' ich zunicht, er muss vor
 Not den Geist aufgeben
 (Sé que sin mí ni un solo instante
 puede Dios vivir,
 Que si perezco yo, también Él
 deberá morir),

Dios aparece como tan dependiente del hombre como el hombre es dependiente de Dios. Sin embargo, ello no significa necesariamente que Angelo Silesio conciba a Dios como producto de la imaginación humana; el no poder vivir sin el hombre es la manifestación de un modo de sentir a Dios como indisolublemente ligado a la condición humana.

El *Cherubinischer Wandersmann* fue publicado en 1675. En la misma fecha se publicó la *Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dirige* (*Descripción sensible de las cuatro postrimerías*). En 1657 había aparecido *Heilige Seelenlust, oder geistliche Hirtenlieder der in Jesu verliebten Psyche* (*Santa alegría del alma, o canciones pastoriles del alma enamorada de Jesús*). En 1677 se publicaron una serie de obras apologéticas con el título de *Ecclesiologia*.

Obras poéticas: *Sämtliche poetische Werke*, 3 vols., 1925, ed. Hans Ludwig Held. Edición de obras poéticas y selección de escritos polémicos, 2 vols., 1924, ed. G. Ellinger.

F. Kern, *J. Schefflers Cherubinischer Wandersmann*, 1866. — C. Seltmann, *A. S. und seine Mystik*, 1896. — Paula König, *Die mystische Lehre des Angelus Silesius in religionsphilosophischer und psychologischer Deutung*, 1942 (Dis.). — H. Plard, *La mystique d'A. S.*, 1943.

SILOGISMO. En su obra sobre el desarrollo de la lógica y de la retórica aristotélicas, Friedrich Solmsen ha señalado que la silogística aristotélica no es el resultado de una creación desde la nada: tiene precedentes en la dialéctica platónica y, por otro lado, experimentó un proceso evolutivo dentro del pensamiento del propio Aristóteles — o, como diría Zürcher, del autor o autores del *Corpus aristotelicum*. Análogamente, J. Clark, S. J., ha puesto de relieve que en la silogística aristotélica hay dos elementos ya anteriormente elaborados: la relación *inclusión-exclusión*, de origen platónico; la técnica de la proporción continua, procedente de Eudoxo, lo cual hace comprensible que el vocabulario de la silogística aristotélica aparezca calcado del vocabulario de la teoría de las

proporciones (ἕρως, ténmino; σχήμα, figura; ἄκρον, extremo; μέσον, medio). Ahora bien, la existencia de precedentes no disminuye la importancia de la contribución de Aristóteles al respecto. Como indica W. D. Ross, la teoría de las proporciones, si bien influyó evidentemente en la silogística aristotélica, fue tomada por el Estagirita como un modelo del cual podían derivarse, por analogía, varios conceptos fundamentales. En cuanto a los precedentes platónicos, conviene tener en cuenta que aunque sin ellos la silogística no hubiera sido posible, ellos solos no constituyen ni siquiera un esquema de la inferencia silogística. El método de división (VÉASE) preconizado por Platón no es, a lo sumo, como el propio Aristóteles apunta, más que un "silogismo débil". Y en lo que toca al vocablo συλλογισμός, sólo desde Aristóteles tiene el sentido técnico que conocemos. Antes del Estagirita, el vocablo en cuestión no tenía un significado preciso; en tanto que derivado de συλλέγειν ("συλλογίζεσθαι"), designaba simplemente reunión, de donde cuenta, cálculo y a veces también conjetura.

La doctrina silogística tiene una larga historia. En el *Corpus aristotelicum* encontramos un estudio muy completo de los *silogismos categóricos* (asertóricos) y de los *silogismos modales*. A Teofrasto, Eudemo y varios comentaristas de Aristóteles (especialmente Alejandro de Afrodisia) parece deberse el desarrollo de la doctrina de los llamados *silogismos hipotéticos*. Basándose probablemente en anteriores estudios de autores griegos, esta última doctrina fue presentada con notable detalle y rigor por Boecio. Los escolásticos medievales contribuyeron también grandemente a la elaboración de la doctrina silogística en todas sus partes y a su presentación formalizada. En el curso de la época moderna, en cambio, la teoría silogística experimentó graves quebrantos. Por una parte, ciertos autores (como ocurre con varios "antiescolásticos" renacentistas o modernos: Francis Bacon, *Noctum Organum*, I, 11-14; Descartes, *Discours*, I y *Regulae*, II; Locke, *Essay*, IV, xvii, 4-8) criticaron el silogismo o, mejor dicho, el abuso que en ciertos medios escolásticos se había hecho de la silogística; según tales autores, el silogis-

mo carece de valor inventivo y posee a lo sumo valor expositivo. Por otra parte, muchos lógicos modernos tanto de tendencia escolástica como no escolástica redujeron a un mínimo el cuerpo de doctrinas relativas al silogismo elaboradas durante la Antigüedad y la Edad Media. Los nuevos historiadores de la lógica, en particular a partir de Lukasiewicz, han desenterrado muchas de las riquezas de la teoría silogística clásica y la han presentado en la forma propia de la lógica simbólica contemporánea. Ello no significa que la teoría del silogismo haya vuelto a ocupar en la lógica un lugar desmedido; los silogismos son estudiados como una parte de la lógica cuantificacional (por ejemplo: silogismos categóricos, los cuales constituyen varias leyes de dicha lógica), de la lógica sentencial (por ejemplo: silogismos hipotéticos, los cuales constituyen varias leyes de esta lógica) y de la lógica de las clases (pues los silogismos categóricos pueden ser introducidos dentro del álgebra de clases). En el presente artículo expondremos los rasgos generales de la doctrina del silogismo y trataremos luego de los silogismos *categóricos*, *los modales* y *los hipotéticos*, con especial atención a los primeros.

En *An. pr.*, I 24 b 18-23, Aristóteles definió el silogismo del modo siguiente: "Un silogismo es un argumento en el cual, establecidas ciertas cosas, resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, otra cosa distinta de las antes establecidas." Se ha observado con frecuencia que esta definición es tan general, que se puede aplicar no solamente a la inferencia silogística, sino también a muchos otros tipos de inferencia — si no a la inferencia deductiva en general. El Estagirita, sin embargo, procedió a ejemplificar tal definición mediante inferencias de un tipo especial: aquellas en las cuales se establece un proceso de deducción que conduce a establecer una relación de tipo *sujeto-predicado* partiendo de enunciados que manifiestan asimismo la relación *sujeto-predicado*. En este proceso deductivo, además, se supone que la conclusión — que tiene dos términos — es inferida de dos premisas — cada una de las cuales tiene asimismo dos términos, uno de los cuales no aparece en la conclusión. Presentaremos luego de un modo más

formal y preciso el tipo de inferencia silogística. Indiquemos por el momento sólo que Aristóteles proporciona, como indica Bochenski, una descripción metalógica del silogismo (categórico), pero que ello no significa reducir éste a una regla metalógica. El silogismo aparece también, y especialmente, como una ley lógica — o como una serie de leyes lógicas, una para cada uno de los modos válidos. Estas leyes lógicas establecen relaciones entre términos universales. Se ha discutido mucho acerca de si tales términos deben ser entendidos en comprensión o en extensión. Esta discusión no es muy iluminadora, puesto que, como señala Maritain, considerar el silogismo desde el punto de vista de la extensión es tan legítimo como considerarlo desde el punto de vista de la comprensión. Por lo demás, encontramos en la obra lógica de Aristóteles textos en los que prepondera una orientación “comprensivista” (o “intensivista”) y textos en los que destaca una tendencia “extensivista”.

Para entender ahora más formalmente qué es un silogismo, procedamos a dar un ejemplo de silogismo categórico:

Si todos los hombres son mortales y todos los australianos son hombres, entonces todos los australianos son mortales.

Observemos que el anterior es ejemplo de un condicional y que todos los términos introducidos (‘hombres’, ‘mortales’, ‘australianos’) son universales. Con ello queremos poner de relieve que muchos de los ejemplos de silogismos dados en la literatura lógica tradicional no son propiamente silogismos. Por ejemplo:

Todos los hombres son mortales
 Todos los australianos son hombres
 Todos los australianos son mortales
 donde la raya horizontal encima de la conclusión suele leerse ‘por lo tanto’, no es un ejemplo correcto de silogismo, pues no aparece en él la forma condicional, ni se ve claro tampoco que las dos primeras proposiciones están ligadas por una conjunción. Tampoco es ejemplo correcto de silogismo el razonamiento:

Todos los hombres son mortales
Sócrates es hombre
Sócrates es mortal,

pues, además de carecer de las conectivas antes señaladas contiene un término singular (‘Sócrates’).

El primero de los citados ejemplos corresponde a la forma:

Si todo M es P
 y todo S es M,
 entonces todo S es P.

Se trata de una forma silogística correcta, pero moderna. La correspondiente forma silogística usada por Aristóteles es:

Si A es predicado (es verdadero) de todo B
 y B es predicado (es verdadero) de todo C,
 entonces A es predicado (es verdadero) de todo C,

donde las variables ‘A’, ‘B’, ‘C’ corresponden aquí a las letras ‘M’, ‘P’, ‘S’ de la forma anterior. ‘Es predicado de’ o ‘es verdadero de’ son expresados también con frecuencia por ‘pertenece a’ (o ‘inhier en’). Como indica Łukasiewicz, a quien hemos seguido en este ensayo de restablecer la auténtica forma del silogismo aristotélico, el Estagirita se acercó en su teoría silogística mucho más a las exposiciones modernas que a algunas de las llamadas tradicionales. En efecto, concibió el silogismo como una proposición compuesta y no como una serie de proposiciones; estableció claramente la naturaleza condicional de tal proposición compuesta; usó variables y, finalmente, entendió el término *ἀνάγκη* (‘debe’, ‘es menester’) como la segunda partícula de la conectiva ‘si... entonces’ y no como un ‘por lo tanto’, que es la expresión usada por muchos lógicos o, como vimos, la forma habitual de leer la raya horizontal colocada antes de la conclusión.

Tanto el ejemplo como la forma correctos antes indicados corresponden a un silogismo categórico — la clase de silogismo cuya composición vamos a examinar acto seguido. En la lógica cuantificacional corresponde el ejemplo en cuestión a la ley:

$$((x)(Gx \supset Hx) \cdot (x)(Fx \supset Gx)) \\ \supset (x)(Fx \supset Hx),$$

para cuya lectura el lector puede recurrir a los artículos BARBARA y CUANTIFICACIÓN, etc. Vemos claramente que un silogismo categórico es un condicional que se compone de tres esquemas cuantificados. El an-

tecedente del condicional se compone de dos esquemas, llamados *premisas*. La primera es la *premisa mayor*; la segunda, la *premisa menor*. El consecuente del condicional es otro esquema: la *conclusión*. Cada esquema tiene dos letras predicados. Usaremos ahora las letras ‘S’, ‘P’ y ‘M’ (a veces se emplean ‘F’, ‘G’ ‘H’). Estas letras designan los llamados *términos* del silogismo. Los nombres que reciben los términos son los siguientes: *término medio*, *término menor*, *término mayor*. El término medio (representado por ‘M’) está en las dos premisas, pero no en la conclusión. Así, en nuestro ejemplo ‘hombres’ es el término medio. El término menor es el primero de los términos de la conclusión; el término mayor, el segundo de los términos de la conclusión. Así, en nuestro ejemplo ‘australianos’ y ‘mortales’ son respectivamente los términos menor y mayor del silogismo. Los términos menor y mayor son llamados también a veces *término último* o *extremo menor* y *término primero* o *extremo mayor*. Los vocablos ‘último’ y ‘primero’ pueden resultar sorprendentes, puesto que en el esquema ‘SP’ de la conclusión, ‘S’ no es el último, sino el primero y ‘P’ no es el primero, sino el último. Pero ello resulta comprensible si pensamos en la forma dada por Aristóteles y antes señalada (‘A es predicado de todo C’), donde ‘A’ (en la terminología moderna ‘P’) aparece efectivamente como el primer término (el término mayor o extremo mayor) y ‘C’ (en la terminología moderna ‘S’) aparece como el último término (el término menor o extremo menor). Hay que tener presente, por otro lado, que, como indica Ross, los vocablos ‘mayor’ y ‘menor’ resultan completamente adecuados sólo cuando nos las habernos con modos universales afirmativos de la primera figura; en ellos ‘P’ designa un término que tiene mayor extensión que el designado por ‘S’.

Hay que considerar en el silogismo categórico la *figura* y el *modo*. Nos hemos extendido sobre el particular en los artículos dedicados a cada uno de estos conceptos. Resumiremos aquí lo más esencial acerca de ellos.

La figura es la manera como están dispuestos los términos en las premisas. Como hemos visto en el artículo correspondiente, hay cuatro ma-

ñeras de disponer tales términos y, por lo tanto, cuatro figuras. Cada una de ellas se distingue por la posición del término medio. Aristóteles admitió solamente tres figuras, porque, según escribe Ross, el *fundamentum divisionis* del silogismo adoptado por el Estagirita no se refiere a la posición del término medio, sino a la amplitud de tal término en comparación con los extremos (más amplio que uno y más estrecho que el otro —primera figura—; más amplio que cualquiera de los dos —segunda figura—, y más estrecho que cualquiera de los dos —tercera figura—). La reducción de las figuras a tres no impidió a Aristóteles, sin embargo, referirse a ejemplos de silogismos que consideramos pertenecientes a la cuarta figura. Esta figura es llamada también (erróneamente) *figura galénica*; los motivos que llevaron a adoptar este nombre son indicados en el citado artículo sobre la noción de figura.

El modo es la forma en que están dispuestas las premisas por razón de la cantidad y cualidad y, de consiguiente, en función de la manera como pueden sustituirse los esquemas de las premisas y la conclusión por los enunciados A, E, I, O (véase PROPOSICIÓN). Referencias más detalladas sobre este punto se encontrarán en el artículo Modo; además, hemos dedicado artículos especiales a los modos *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Datisi*, *Feriso*, *Disamis*, *Bocardo*, *Calemes*, *Fresison*, *Dimatis* (quinientos modos que algunos autores consideran ser los únicos válidos) y a los modos *Darapti*, *Felapton*, *Bamalip*, *Fesapo* (que otros autores —entre ellos nosotros— incluyen entre los modos válidos). En cada uno de los artículos sobre dichos modos hemos indicado los símbolos mediante los cuales se expresan como tantas otras leyes de la lógica cuantificacional elemental. También hemos indicado los correspondientes esquemas cuando las letras 'a', 'v', 'i', 'o' (que sustituyen en este caso a 'A', 'E', 'I', 'O') son usadas entre las letras 'M P', 'S M', 'P M', 'M S', 'S P'.

Según Aristóteles, hay un cierto número de modos silogísticos cuya validez es evidente y que pueden ser considerados, por consiguiente, como axiomas en el sistema formal si-

lógico. Son los silogismos llamados *perfectos*, o sea los modos válidos de la primera figura: *Barbara*, *Celarent*, *Darii* y *Ferio*. En una ocasión Aristóteles redujo los modos perfectos o axiomas del sistema a dos: *Barbara* y *Celarent*. Los modos que no son evidentes por sí mismos son modos imperfectos, y deben ser probados a base de los modos perfectos. Los métodos usados por Aristóteles al respecto son tres: el de conversión, el de la *reductio ad impossibile* y el de exposición (ἔκθεσις). Para la aplicación del método de conversión se usan silogismos perfectos, leyes de conversión de las proposiciones A, E, I, O y tres leyes de la lógica proposicional. Ello permite (como indica Łukasiewicz) probar formalmente todos los silogismos imperfectos, excepto *Baroco* y *Bocardo*, que necesitan para ser probados otras tesis de la lógica proposicional. La insuficiencia del método de conversión para probar los modos *Baroco* y *Bocardo* lleva a Aristóteles a emplear el segundo de los citados métodos de prueba: al de la *reductio ad impossibile*. Este método se basa en las leyes de oposición y en dos leyes cuyos modelos se encuentran en otras tantas leyes de la lógica proposicional. En cuanto al método de exposición, consiste substancialmente en destacar o "exponer" un individuo sacándolo de un término tomado en extensión para operar con él y aplicar luego el resultado a términos que designan clases. Como todos los modos imperfectos pueden ser probados sea por conversión, sea por *reductio ad impossibile*, la prueba por exposición no es estrictamente hablando necesaria.

Los silogismos categóricos pueden ser asimismo introducidos en el álgebra de clases, considerándose las letras 'S', 'P' y 'M' como símbolos de clases. Son susceptibles de ser representados gráficamente a base del método de Euler, ampliado por John Venn. En el artículo Venn (Diagramas de) usamos tales representaciones gráficas para mostrar cómo puede comprobarse mecánicamente la validez o no validez de un silogismo dado.

Notemos que los escolásticos han dado varias reglas para la formación de silogismos válidos. Estas reglas son ocho:

1. *Terminus esto triplex: major mediisque minorque*. Los términos

de todo silogismo deben ser tres: mayor, medio y menor.

2. *Latius hos quam praemissae conclusio non vult*. Ningún término debe poseer mayor extensión en la conclusión que en las premisas.

3. *Nequáquam médium capiat conclusio oportet*. La conclusión no debe contener nunca el término medio.

4. *Aut semel aut iterum médius generaliter esto*. El término medio debe ser tomado al menos una vez en forma general.

5. *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequitur*. Nada se sigue de dos premisas negativas.

6. *Ambae affirmantesnequeunt generare negantem*. Si las dos premisas son afirmativas, no puede seguirse de ellas una conclusión negativa.

7. *Pejorem semper sequitur conclusio partem*. La conclusión sigue siempre la parte más débil (parte o premisa inferior).

8. *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam*. Nada se sigue de dos premisas particulares.

Las reglas más importantes son la 1, la 3 y la 8. Los escolásticos formularon también el principio *Dictum de omni et nullo*, que ha sido muy debatido por autores modernos. Nos referimos a este (doble) principio en el artículo *Dictum de omni, dictum de nullo* (véase).

Entre las varias nuevas notaciones que han sido propuestas para el silogismo, destacaremos la elaborada por H. Reichenbach. Según su autor, esta notación es más clara que la tradicional y combina algunos rasgos tradicionales con algunos rasgos modernos. Consiste esencialmente en lo siguiente.

De las cuatro vocales 'A', 'T', 'E', 'O' (escritas 'a', 'i', 'e', 'o' cuando aparecen entre cualesquiera dos términos designados por 'S', 'P', 'M'), pueden eliminarse las dos últimas mediante el uso de clases complementarias indicadas por el signo de negación '—' colocado encima de la letra. Así,

$$\text{SeP} \equiv \text{SaP},$$

$$\text{SoP} \equiv \text{SiP}.$$

Con ello no sólo se simplifica la notación, sino que, al entender de Reichenbach, inclusive se enriquece. Relaciones tales como las expresadas mediante 'SaP' y 'SiP', que la teoría tradicional del silogismo desconocía,

pueden ser notadas con facilidad. En rigor, algunos modos fueron considerados inválidos (a pesar de tener una conclusión válida), porque la conclusión no podía ser escrita en la notación tradicional. Además, la notación tradicional condujo a la errónea regla de que dos premisas negativas no permiten una conclusión. La conclusión es legítima, pero no puede ser expresada mediante la notación tradicional.

Los modos antes aludidos fueron mencionados por Aristóteles (*De int.* 10, 20a), pero no incluidos en los *An. Pr.* Son los modos tratados modernamente por A. de Morgan, Christine Ladd-Franklin, y, recientemente, por H. B. Smith y C. West Churchman.

El uso del signo de negación sobrepuesto a 'a' e 'i' ofrece, según Reichenbach, la ventaja de hacer innecesaria la distinción entre figuras silogísticas. En vez de usar las letras 'a' e 'i' podría emplearse la notación correspondiente a la teoría moderna de las clases, pero es preferible seguir ateniéndose a la primera notación a efectos del cálculo silogístico. Por lo demás, los esquemas en los cuales intervienen 'a' e 'i' pueden definirse en términos de la lógica de las clases, en la forma siguiente:

$$\begin{aligned} \text{SaP} &= \text{def. } S \subset P, \\ \text{SiP} &= \text{def. } S \cdot P \neq \Lambda. \end{aligned}$$

Para las dos clases tradicionales, S y P, las relaciones que se obtienen mediante la anterior notación son:

$$\begin{array}{cccc} \text{SaP} & \text{SaP} & \text{SaP} & \text{SaP} \\ \text{SiP} & \text{SiP} & \text{SiP} & \text{SiP} \end{array}$$

Estas relaciones resultan claras en el cubo de oposición introducido en el artículo Oposición (I).

El silogismo modal fue tratado por Aristóteles tomando como base su teoría de los silogismos categóricos. El Estagirita ofreció, pues, análogos modales de los modos de las tres figuras consideradas por él, según vimos, como figuras válidas.

No nos extenderemos aquí sobre las leyes silogísticas modales aristotélicas; remitiremos al cuadro muy completo presentado por Bochenski en su obra sobre la lógica formal antigua (entre páginas 62 y 63). Este autor presenta ocho grupos de leyes silogísticas modales para cada uno de 14 modos considerados válidos. Como ocurre con el sistema de silo-

gística categórica, los 4 modos de la primera figura funcionan en el sistema como axiomas cuando menos para varios grupos. Según hemos indicado antes, Teofrasto y otros autores ampliaron y refinaron el sistema aristotélico de silogística modal (para las modificaciones introducidas por Teofrasto en el sistema aristotélico, véase MODALIDAD). El discípulo de Aristóteles modificó, además, el cuadro de leyes mencionadas, considerando algunas como no válidas.

En lo que toca a los silogismos hipotéticos, presentados por Aristóteles y desarrollados por los comentaristas del Estagirita, Teofrasto, Eudemo, Boecio y otros autores, se trata de proposiciones alternativas y condicionales que son asumidas "por hipótesis". Considerable desarrollo experimentó el estudio de los silogismos analógicos o "totalmente hipotéticos". Según Bocheński, las variables usadas en ellos por los discípulos de Aristóteles deben ser sustituidas por variables predicados y no por variables proposicionales; las variables usadas por Boecio pueden ser sustituidas, en cambio, por variables proposicionales. Boecio formuló varias leyes de los silogismos hipotéticos dentro de un sistema más amplio que el de Teofrasto y Eudemo, pues incluía en él como un grupo especial los silogismos totalmente hipotéticos antes aludidos. Nos referimos también al respecto a las listas de leyes dadas por Bochenski en su obra sobre la lógica formal antigua (especialmente págs. 75-6 y 107-9; véase también de nuevo el artículo MODALIDAD).

Hemos clasificado hasta ahora los silogismos en tres: categóricos, modales e hipotéticos. Advertiremos, para terminar, que la anterior no es la única clasificación posible. El propio Aristóteles se refirió al silogismo desde el punto de vista del valor de las premisas, un punto de vista que podemos calificar de científico-metodológico. Los silogismos pueden dividirse al respecto en *demonstrativos* (o *apodícticos*), *dialécticos* y *sofísticos* (o *erísticos*). Los silogismos demostrativos son necesarios; los dialécticos, probables; los sofísticos, falsos. Algunos escolásticos han ampliado esta clasificación hablando de silogismos *demonstrativos* (o necesarios), *probables* (o contingentes), *erróneos* (o imposibles) y *sofísticos* (o falsos e

incorrectos, aunque aparentemente verdaderos y correctos). También algunos escolásticos han propuesto una división (no ya simplemente metodológica, sino formal) del silogismo en *categorico* e *hipotético*. Los silogismos categóricos son silogismos puros y simples. Los silogismos hipotéticos son aquellos en las cuales la premisa mayor es una proposición hipotética y la menor afirma o niega parte de la mayor. Los silogismos hipotéticos pueden a su vez subdividirse en *condicionales*, *disyuntivos* y *conjuntivos* según que la premisa mayor sea un condicional, una disyunción o una conjunción. Todos estos silogismos son considerados como *completos*. A ellos se agregan los silogismos *incompletos* en los cuales una de las premisas no es explícitamente formulada (ejemplo de ellos es el entimema [VÉASE]), y los silogismos *compuestos* (compuestos de varios silogismos, como el epiquerema [v.] y el sorites [v.]). Esta clasificación escolástica es útil en muchos respects, pero tiene también varios inconvenientes. Entre ellos mencionamos dos: la simplificación que introduce en la presentación de algunos de estos tipos de silogismos (por ejemplo, el condicional) y la frecuente confusión de la formulación lógica con la metalógica.

Todos los tratados de lógica y logística (VÉANSE) dan una presentación de la teoría del silogismo y de los diversos tipos de silogismos. Entre los numerosos trabajos dedicados especialmente al problema del silogismo mencionamos los siguientes: A. de Morgan, artículos sobre el silogismo citados en la bibliografía de MORGAN (AUGUSTOS DE). — J. Lachelier, *De natura syllogismi*, 1876. — Id., id., *Étude sur le syllogisme*, 1907 (edición de estos dos escritos y otros del mismo autor en 1924; trad. esp. de los mismos en el tomo *Del fundamento de la inducción*). — M. Fonsegrive, "La théorie du syllogisme catégorique d'après Aristote", *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, III (1881). — H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols. 1896-1906. — L. Brunschvicg, *Qua ratione Aristoteles Metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897 (tesis). — G. Rodier, *De vi propria syllogismi*, 1897 (tesis), hay trad. francesa: "Les fonctions du syllogisme", *L'Année philosophique*, XIX (1908), 1-61. — J. E. Th. Wildschrey, *Die Grundlagen einer voll-*

SIL

ständigen Syllogistik, 1907 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 26]. — A. Pastore, *Sillogismo e Proporzione*, 1910. — W. D. Ross, *Aristotle*, 1923, 5^a ed., revisada, 1949 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1957). — F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929. — Íd., íd., "The Discovery or the Syllogism", *The Philosophical Review*, L (1941), 410-21. — E. de Strycker, "Le syllogisme chez Platon", *Revue Néoscholastique*, XXXIV (1932), 42-46, 218-39. — J. Lukasiewicz, "O syllogistyce Arystotelesa", *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności*, XLIV (1939). — Íd., íd., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 1951; 2^a ed., 1957. — I. M. Bochenski "Zespół definicji do metalogicznego wykłady sylogistyki tradycyjnej", *Polski przegląd tomistyczny*, I (1939), 104-14. — Íd., íd., *Ancient Formal Logic*, 1951. — W. D. Ross, "The Discovery of the Syllogism", *The Philosophical Review*, XLVIII (1939), 251-72. — D. Th. Howard, *Analytical Syllogistics. A Pragmatic Interpretation of the Aristotelian Logic*, 1940; reimp. 1946. — J. W. Stakelum, "Why Galenian Figure?", *The New Scholasticism*, XVI (1942), 289-96. — P. Hoenen, *La structure du système des syllogismes et des sorites. La logique des notions des "au moins" et "tout au plus"*, 1947. — I. M. Bochenski, "On the Categorical Syllogism", *Dominican Studies*, I (1948), 35-57. — Ivo Thomas, "An Extension of Categorical Syllogism", *ibid.*, II (1949), 145-60. — K. Dürr, *Leibniz Forschungen im Gebiete der Syllogismus*, 1949 [Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646-1946, Lieferung; 5]. — G. Lebzeltner, *Der Syllogismus, psychologisch betrachtet*, 1949. — R. van den Driessche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico', de Boèce", *Methodos*, I (1949), 293-307. — I. Lindworsky, D. J. Slupecki, "Notes on the Aristotelian Syllogistic", *Armales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, sección F, I, 3 (1949). — H. Veatch, "In Defence of the Syllogism", *The Modern Schoolman*, XXVII (1950), 184-202. — J. T. Clark, S. J., *Conventional Logic and Modern Logic*, 1952, Cap. I. — H. Reichenbach, "The Syllogism Revised", *Philosophy of Science*, XIX (1952), 1-16. — E. W. Platzeck, O. F. M., *Von der Analogie zum Syllogismus*, 1954, y *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, 1954, especialmente Cap. IV. — A. Menne, *Logik und Existenz, eine logische Analyse der*

SIL

kategorischen Syllogismusfaktoren und das Problem der Nullklasse, 1954. — J. Lukasiewicz, "On a Controversial Problem of Aristotle's Modal Syllogistic", *Dominican Studies*, VII (1954), 114-28. — D. J. Alian, "The Practical Syllogism", en *Autour d'Aristote*, serie de trabajos en honor de A. Mansión, 1955, págs. 325-40. — Albert Menne, "Implikation und Syllogistik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI (1957), 357-86. — A. Finch, "Validity Rules for Proportionally Quantified Syllogisms", *Philosophy of Science*, XXVI (1957), 1-18. — Günther Patzig, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der "Ersten Analytiken"*, 1959 [Abhand. der Ak. der Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl. Dritte Folge, 42]. — A. N. Prior, "Formalized Syllogistic", *Synthese*, XI (1959), 265-73. — S. McCall, *Aristotle's Modal Syllogismus*, 1963. — Sobre el silogismo en Aristóteles y en la lógica india: St. Schayer, "Studien zur indischen Logik, I. Der indische und der aristotelische Syllogismus", *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres* (1933), 98-102, y "Ueber die Methode der Nyaya-Forschung", *Festschrift M. Winter-nitz*, 1933, págs. 247-57.

SILOGISMO APARENTE (O SOFÍSTICO). Véase SILOGISMO, SOFISMA.

SIMBIOSIS. El término 'simbiosis' se usa sobre todo en biología para designar la convivencia de dos o más organismos de tal suerte que implique para ellos recíprocas ventajas. Algunas veces se admite que la simbiosis puede resultar perniciosa para uno de los organismos afectados; es el caso cuando se habla de parasitismo. Del vocabulario biológico el vocablo 'simbiosis' ha pasado al vocabulario sociológico e histórico, especialmente en las tendencias que han insistido en el carácter "orgánico" de la sociedad. Sin embargo, no es siempre posible determinar si el uso del término en sociología y en historia es mero traslado de un concepto que sigue conservando en el nuevo campo todas las connotaciones fundamentales que tenía en el campo originario (en cuyo caso podría hablarse de biologismo) o bien si al ser empleado dentro de un nuevo contexto se le agregan connotaciones antes no poseídas (en cuyo caso podría hablarse a lo sumo de uso metafórico). Esta imprecisión se ma-

SIM

nifiesta en los dos casos que seleccionamos aquí a modo de ejemplo: el de Lévy-Bruhl y el de O. Spengler. Lévy-Bruhl ha hablado de una "simbiosis mística" en los pueblos primitivos, consistente en la unión del sujeto con el objeto del culto (un antepasado o un dios), y de un "sentimiento de simbiosis" entre los individuos de un grupo social y los de otro o entre un grupo humano y un grupo vegetal o animal. Spengler ha hablado de una "simbiosis cultural" que tiene a veces lugar entre distintas culturas (un concepto a veces afín al de "afiliación" propuesto por Toynbee).

SÍMBOLO y SIMBOLISMO. Algunos autores utilizan la palabra 'símbolo' como sinónima de 'signo' (VÉASE), de suerte que entonces todas las divisiones que corresponden a éste serían también aplicables a aquél. Así, pues, lo mismo que hubo, según dicen Ogden y Richards, un examen gramatical (Aristóteles), metafísico (escolásticos, inclusive nominalistas, Meinong), filológico (M. Müller), psicológico (Locke), lógico (Leibniz, Russell), sociológico (Steinthal, Wundt), terminológico (Baldwin, Husserl) e "independiente" (Marty, Peirce, Mauthner, Taine) del signo, ha habido las correspondientes interpretaciones del símbolo. Sin embargo, lo corriente es utilizar el término 'símbolo' como una clase particular de signo. En tal caso, se suele considerar que los símbolos son signos no naturales, signos conscientes, signos convencionales. Ahora bien, esta concepción no ha sido aceptada por todos los autores. Algunos, por ejemplo, señalan que lo que caracteriza al signo es el hecho de ser "individual", a diferencia del "símbolo", que es de carácter social, colectivo. Una ojeada a las diferentes concepciones acerca del símbolo en el curso de la historia de la filosofía no presta gran auxilio para una determinación relativamente unívoca de la significación del término 'símbolo'. En su acepción más lata, el símbolo ha sido entendido como todo signo que representa algo. Esta representación puede ser directa o indirecta — en cuyo caso corresponden nuevamente al símbolo las características diversas reconocidas para el signo. También suele variar el sentido de 'símbolo' según la realidad por medio de la

SIM

cual se representa el objeto simbolizado; un objeto sensible puede representar una idea o viceversa; puede haber correspondencia analógica entre dos ideas o entre dos objetos sensibles, etc., etc. El símbolo puede caracterizarse asimismo por la intención con que un sujeto lo utiliza; en este caso hablaremos de propósito representativo, evocativo, etc. Kant, por ejemplo, habla del símbolo de una idea como representación del objeto según la analogía (*K. d. U.*, 59). Si se quiere buscar alguna nota común a todas estas acepciones, parece que sólo una, ciertamente muy amplia, es aceptable: símbolo significa meramente figura (cualquiera que sea) por medio de la cual se designa una realidad con la conciencia de que hay entre ella y el símbolo utilizado una distancia que solamente puede ser colmada por un acto práctico y nunca estrictamente teórico. En este sentido cabe entender el uso que se ha hecho del símbolo y del simbolismo en diversas doctrinas, tanto en las epistemológicas como en las filosófico-religiosas. Dentro de las primeras, el símbolo es el modo como se ha expresado una realidad a través de notaciones conceptuales, lingüísticas —o significativas— no correspondientes a un universo inteligible y sustantivo. En tal caso, el símbolo es una notación cómoda (pragmatismo, fenomenismo, operacionalismo, criticismo inclinado al predominio de lo regulativo). Dentro de las doctrinas religiosas, el símbolo ha sido tratado sobre todo como algo que expresa una realidad, pero una realidad inaccesible teóricamente: el simbolismo religioso a que se había referido ya Schleiermacher y que ha sido desarrollado particularmente en las direcciones modernistas del protestantismo (Sabatier) y del catolicismo (Édouard Le Roy) pertenece a este orden. Por lo demás, estas direcciones son parte de una más general "teoría romántica" del símbolo y del simbolismo, "teoría" a la cual se adhieren, más o menos conscientemente, tendencias como la filosofía de Klages, el "Círculo de George", el "simbolismo poético", el metaforismo radical, etc. Sobre este doble fundamento puede comprenderse el auge alcanzado en las últimas décadas por el simbolismo. Y ello hasta tal punto, que el "simbolismo" ha podido ser considerado, según dice S. K. Langer,

SIM

como "la nueva clave" de la filosofía. La concepción de los "datos de los sentidos" como símbolos, las facilidades prestadas por la manipulación simbólica universal —no limitada exclusivamente, por lo tanto, a la lógica y a la matemática— de lo real, han permitido, de acuerdo con la citada autora, que "el edificio entero del conocimiento humano se presente ante nosotros, no como una vasta colección de informes procedentes de los sentidos, sino como una estructura de hechos que son símbolos y de leyes que son sus significaciones" (*Philosophy in a New Key*, 1942, pág. 21 [trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía*, 1958]). Según ello, "en la noción fundamental de simbolización —mística, práctica o matemática, pues ello no introduce ninguna diferencia esencial— radicaría la clase de todos los problemas humanistas" o concernientes al hombre (*loc. cit.*) y, por lo tanto, a las cosas mismas que constituyen el horizonte de lo humano. Así, lo característico del hombre y lo que, además, ha concedido a éste su inmenso poder, es, según ello, no una mayor sensibilidad, ni siquiera una mayor memoria, sino una capacidad notable de simbolización, que comienza con la palabra y que termina en una simbolización general de todos los modos de tratamiento humano de las cosas. Como dice Cassirer, cuya teoría del hombre como *animal symbolicum* constituye la base de las opiniones citadas, el concepto de símbolo permite "abarcarse la totalidad de los fenómenos en los cuales se presenta un 'cumplimiento significativo' de lo sensible", en los cuales algo sensible se nos presentaría como especificación y encarnación, como manifestación de lo sentido (*Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols., 1923, reimp., 1962 con 1 vol. de "índices" (trad. esp.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., en preparación), tomo III, pág. 109). En el curioso libro de Diego Ruiz titulado *Genealogía de los símbolos* (2 vols., 1905) se decía ya que "la expresión situada en su lugar es un símbolo", de suerte que el simbolismo es una técnica del manejo de las significaciones que comprende como una de sus partes la lógica. Y Ogden y Richards, a quienes se debe la elaboración en detalle de una doctrina del simbolismo, han manifestado que

SIM

éste es "el estudio de la parte desempeñada en los asuntos humanos por el lenguaje y los símbolos de todas clases, y especialmente de la influencia ejercida sobre el pensamiento" (subrayado por nosotros: Cfr. *The Meaning of Meaning*, 1923, Cap. I, pág. 9 [trad. esp.: *El significado del significado*, 1945]).

Ahora bien, el simbolismo contemporáneo no llega a un acuerdo acerca de los diferentes modos bajo los cuales pueden ser tratados los símbolos. Por un lado, cuando el símbolo se aproxima al signo, se establecen distinciones parejas a las formuladas para este último. Por otro lado, se habla de distintos tipos de símbolos, tales como símbolos expresivos (palabras), sugestivos (formas), sustitutivos (usados en la lógica y la matemática) [L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, Cap. VIII, págs. 115 y sigs.]. Algunos consideran los símbolos desde un punto de vista puramente formal, negando los aspectos sugestivo y hasta expresivo a que antes hemos aludido. Otros, en cambio, sostienen que es imposible dar ninguna significación al símbolo si no va cargado con implicaciones psicológicas o, por lo menos, "conductivas". Dewey, por ejemplo, combate el simbolismo formalista al decir que "la característica que determina el simbolismo es precisamente el hecho de que la cosa que una reflexión ulterior califica de símbolo no es un símbolo, sino un vehículo directo, una corporificación concreta, una encarnación vital", de modo que "para hallar su contrapartida no deberíamos recurrir a banderas de señales que proporcionen información o dirección, sino a una bandera nacional en momentos de gran tensión emotiva" (*Experience and Nature*, Cap. III, 2ª ed., 1929, pág. 82). Varios autores han intentado solucionar este conflicto estableciendo una serie de distinciones entre dos opuestos: el símbolo puramente formal y el símbolo puramente representativo o "corporificador", de naturaleza esencialmente designativa y ostensiva; en otros términos, entre el signo puramente convencional y el signo puramente natural, con los estadios intermediarios existentes entre ambos. Una continua oscilación entre los tipos "extremos" de símbolo parece inevitable, de modo que para evitar confusiones habría que mencionar siempre cuál es la sig-

nificación exacta que se da al símbolo y a la forma de simbolización.

Es posible estimar, como lo han hecho Ogden y Richards, que los símbolos pueden contener partes no simbólicas, y que puede muy bien hablarse de ciencias —como las matemáticas— que han reducido estas partes no simbólicas a su expresión mínima, operando, por lo tanto, con símbolos que son a su vez símbolos de símbolos. El problema de la relación entre el símbolo y el referente se incluye en semejante estructuración de las formas simbólicas. Dichos autores creen poder resolverlo por medio de una serie de "cánones del simbolismo", destinados a eliminar las innumerables pseudocuestiones que hasta el momento habían obstaculizado la marcha de la reflexión gnoseológica. Los cánones del simbolismo son, a su entender, absolutamente indispensables, pues constituyen la base de todas las comunicaciones, sin las cuales no podría establecerse ningún sistema de símbolos y, por lo tanto, ninguna ciencia, ni siquiera la lógica (concebida entonces simplemente como la "ciencia de la sistematización de los símbolos"). He aquí los seis cánones tal como están expuestos en el Cap. V del libro ya mencionado de Ogden y Richards:

1. Canon de singularidad. Un símbolo, y sólo uno, responde a cada referente. Este referente puede ser —y es usualmente— complejo. Los símbolos contienen términos como "el", "el cual", que no tienen referentes específicos. El estudio de tales "elementos estructurales no simbólicos" es tema de la gramática. Ahora bien, hay que observar al respecto, en lo que toca a las matemáticas, que unos (1) creen que sus proposiciones son pseudo-proposiciones, de modo que su método de la sustitución (Wittgenstein); otros (2) señalan que la matemática es la realización de experimentos físicos imaginados representados mediante símbolos (Rignano) y otros (3) imaginan que la matemática no es una máquina pensante, sino una serie de normas para el uso y funcionamiento de esta máquina. Frente a estas opiniones, señalan Ogden y Richards que la matemática es un compuesto de dichos elementos; es un sistema de símbolos que son símbolos de otros

símbolos o de operaciones con símbolos. El canon 1 del simbolismo resuelve, pues, al entender de sus autores, un problema que de otra suerte parecería tener que estar sometido a discusiones innumerables y antinómicas.

2. Canon de la definición. Los símbolos que pueden ser sustituidos entre sí simbolizan el mismo referente. Con ello se eliminan todas las confusiones de la sinonimia. Es necesario, pues, ampliar los "símbolos contraídos" para designar al referente.

3. El referente de un "símbolo contraído" es el "referente de este símbolo expandido". Las consecuencias de la infracción de este canon, dicen los autores, "se llaman algunas veces filosofía". Es necesario, por consiguiente, "ampliar" o "expandir" el símbolo en su forma plenaria y completa. Las contracciones y pseudo-expansiones de símbolos terminan por poblar el universo con entidades espurias y ficticias y por confundir los símbolos y la maquinaria simbólica con referentes realmente existentes. De ahí una consecuencia importante: el rechazo de la mera contracción al lenguaje simbólico cuando éste es insuficiente y la oposición a un desenfrenado "logicismo". La creación de símbolos más allá de sus posibilidades referenciales daría origen, pues, a "falsos problemas", como el de los universales, que son "fantasmas debidos al poder refractivo del medio lingüístico". Y ello hasta tal punto que la aplicación consecuente de este canon tiene como consecuencia la supresión del mismo problema de "la significación de la significación" que sólo la efectiva realización simbólica de los referentes puede solucionar.

4. Canon de actualidad o efectividad. Según el mismo, un símbolo se refiere a lo que es efectivamente usado para la referencia, no necesariamente a lo que debería serlo en su "buen uso" o a lo que propone un intérprete.

5. Canon de la compatibilidad. Ningún símbolo complejo puede contener símbolos constituyentes que puedan ocupar el mismo lugar. Esto incluye también los principios lógicos. En efecto, éstos no son para dichos autores leyes que el espíritu obedece, pero a las cuales no necesitan obedecer las cosas, ni leyes a las cuales

obedecen las cosas, pero que el espíritu no necesita seguir, ni tampoco, finalmente, leyes que siguen a la vez (o que no siguen a la vez) las cosas y el espíritu, pero que resultan "útiles" o "cómodas". Son cánones menores derivados del Canon mayor de la compatibilidad. Así, la ley de identidad equivale a: "un símbolo es lo que es" o "cada símbolo tiene un referente". La ley de contradicción afirma que "ningún símbolo se refiere a lo que no se refiere" o "ningún referente ocupa más de un lugar en todo el sistema de los referentes". La ley del tercio excluso anuncia que "un símbolo debe tener un referente dado o algún otro" o "todo referente tiene un lugar fijado en el sistema completo de referentes".

6. Canon del sistema o de la estructura. Según el mismo, todos los referentes posibles juntos forman un sistema, de modo que cada referente tiene un solo lugar en aquel sistema.

Una doctrina general y suficientemente amplia de los símbolos no podrá abstenerse, en todo caso, de determinar todas las funciones simbólicas, sin caer en interpretaciones unilaterales de tales funciones. Así, se rechazará la concepción exclusivamente representativa del símbolo, al modo de la doctrina "primitiva", para la cual el símbolo no sólo designa el objeto, sino que *es* el objeto. Se rechazará también la consideración exclusivamente emotiva del símbolo, cuyas raíces románticas hemos subrayado anteriormente. Y se rechazará igualmente la teoría de la función exclusivamente simbólico-enunciativa, que tiende a un formalismo de índole puramente convencional y "sustitutiva". Una "analogía del símbolo" se hará entonces necesaria para poder incluir dentro de su trama todas las significaciones y funciones posibles, teniendo siempre en cuenta que el símbolo es un "vehículo" y que, por consiguiente, no puede confundirse ni con la cosa simbolizada, ni con el acto psicológico que la simboliza, ni tampoco con la "concepción" a que el símbolo se refiere o con la significación que anuncia. Es, por ejemplo, el propósito de Wilbur M. Urban al precisar que la noción de símbolo dentro de una amplia doctrina del simbolismo no debe ser demasiado angosta —como la que se expresa en la interpretación exclusivamente lo-

SIM

gística del símbolo— ni tampoco demasiado amplia — como ocurre con la noción tradicional, que aplica el concepto de símbolo a formas no literales de representación. Reducir la función simbólica a una función estrictamente indicativa o señalativa conduce a una confusión de símbolo y signo. Considerarla como exactamente representativa, conduce a su confusión con cualquier acto de intuición. Ahora bien, el rechazo de la noción formal y de la noción intuitiva no significa excluirlas totalmente, sino integrarlas en una unidad oscitante entre las varias significaciones. Por eso Urban propone, siguiendo a H. Flanders Dunbar, una clasificación de los símbolos en: a) extrínsecos o arbitrarios —que incluyen muchos de los símbolos del arte y de la ciencia—; b) intrínsecos o descriptivos —de algún modo internos a la cosa simbolizada, como ocurre principalmente con los símbolos del arte y de la religión—, y c) penetrativos — que no sólo representan, mediante coincidencia parcial, caracteres y relaciones, sino que son o se supone que son un vehículo o medio de penetración (*Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, 1939, pág. 415 [trad. esp.: *Lenguaje y realidad*, 1952]). Sobre esta base pueden comprenderse los "principios del simbolismo" que Urban enuncia del siguiente modo: 1) Todo símbolo *qua* símbolo "está en lugar de", representa o apunta algo. 2) Todo símbolo tiene una referencia dual. A diferencia justamente del principio antes mentado de Ogden y Richards, Urban señala que el carácter esencial del símbolo primario, a diferencia del mero signo, es el hecho de que los caracteres originarios del objeto intuible son en un cierto sentido idénticos a la significación que tiene como símbolo, con lo cual el símbolo se refiere al objeto original y al objeto que representa. 3) Todo símbolo contiene a la vez verdad y ficción. 4) Principio de la adecuación dual, según la cual "un símbolo puede ser adecuado desde el punto de vista de la representación del objeto *qua* objeto, o puede ser adecuado desde el punto de vista de la expresión del objeto para nuestro tipo especial de conciencia" (*op. cit.*, pág. 425).

Además de las obras citadas en el

SIM

texto (especialmente las de Langer, Cassirer, Ogden y Richards, Urban) véase, tanto para los aspectos lógico-sistemáticos como para las cuestiones históricas y genético-psicológicas relativas a los símbolos y al simbolismo: G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895. — L. Dugas, *Le Psittacisme et la pensée symbolique*, 1896. — G. Marchesini, *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale*, 1901. — M. Schlesinger, "Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXII. N. F. XV (1909), 49-79. — Id., id., *Geschichte des Symbols*, 1912. — Paul Häberlin, *Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst*, 1916. — R. M. Eaton, *Symbolism and Truth. An Introduction to the Theory of Knowledge*, 1925. — A. N. Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effects*, 1927. — A. Spaier, *La pensée concrète: essai sur le symbolisme intellectuel*, 1927. — Hans Reguél, *Symbolization and Fictional Reference. A Study in Epistemology*, 1929. — Kurt Plachte, *Symbol und Idol. Ueber die Bedeutung der symbolischen Form im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung*, 1931 [sobre el símbolo en la vida religiosa]. — Gustav Stern, *Meaning and Change of Meaning*, 1931. — R. Gätschenberger, *Zeichen, die Fundamente des Wissens, Eine Absage an die Philosophie*, 1932 [del mismo autor: *Grundzüge einer Psychologie des Zeichens*, 1901, y *Symbole. Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie*, 1932]. — Louis Weber y otros autores, *Pensée symbolique et pensée opératrice* [Bulletin de la Société Française de Philosophie, sesión del 21-XII-1935], 1935. — U. Saarnio, *Untersuchungen zur symbolischen Logik. Kritik des Nominalismus und Grundlegung derlogistischen Zeichentheorie (Symbolologie)*, 1935 [Acta Philosophica Fennica, 1]. — II. Noack, *Symbol und Existenz der Wissenschaft: Untersuchungen zur Grundlegung einer philosophischen Wissenschaftslehre*, 1936. — E. Bevan, *Symbolism and Belief*, 1938. — L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938. — Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Segunda serie, 12]). — Id., id., *Signs, Language, and Behavior*, 1946. — Ernst Cassirer, "Zur Logik des Symbolbegriffs" *Theoria*, IV (1938), 145-75. — Jean Piaget, *La formation du symbole*

SIM

chez l'enfant, 1945. — Delanglade, Schmalenbach, Godet y Leuba, *Signe et Symbole*, 1946. — S. T. Cargill, *The Philosophy of Analogy and Symbolism*, 1947. — Richard Hertz, *Chance and Symbol*, 1948. — John S. Pavne, *Secret and Symbol*, 1949. — Hermann Friedmann, *Wissenschaft und Symbol*, 1949. — Martin Foss, *Symbol and Metaphor in Human Experience*, 1949. — Ph. Wehewright, *The Burning Fountain; a Study in the Language of Symbolism*, 1954. — O. Koenig, H. Meyer, B. von Julios, M. Thiel, C. Hentze, "Symbol", *Studium generale*, Año VI, Cuadernos 4, 5, 6 (1953). — F. Kaulbach, *Philosophische Grundlegung einer wissenschaftlichen Symbolik*, 1955 [Monographien zur philosophischen Forschung, XIV]. — Th. W. Adorno, S. Bretón, E. Przywara et al., *Filosofía e simbolismo*, 1957 [Archivio di filosofia].

Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, ed. Julius Schwabe, desde 1960 [estudios diversos, principalmente sobre símbolo y simbolismo].

Véase también bibliografía de SEMÁNTICA.

SIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

SIMMEL (GEORG) (1858-1918) nació en Berlín. De 1884 a 1898 fue "Privat-Dozent" en la Universidad de Berlín y de 1898 a 1914 fue "profesor extraordinario" en la misma Universidad. Sólo en 1914 fue nombrado profesor titular en la Universidad de Estrasburgo.

Se ha planteado el problema de por qué Simmel no alcanzó a ser profesor (titular) hasta cuatro años antes de su muerte no obstante ser un expositor brillante en la cátedra y estar, además, bien relacionado con varias de las más destacadas e influyentes personalidades intelectuales de su época (Max Weber, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Adolf von Harnack y otros). Una de las razones puede haber sido la ascendencia judía de Simmel, el cual, aunque bautizado en la Iglesia evangélica, no fue practicante. Pero como varias otras personalidades judías (bien que siempre bautizadas cristianas) ocuparon a la sazón cátedras en propiedad en Alemania, se ha dado asimismo como razón de la poca fortuna de Simmel en materia de adelantos académicos el que su pensamiento era demasiado vario y poco sistemático, apareciendo a muchos como "apenas académico" y "dilettante". Este aspecto del pensamiento de Simmel ha sido reconocido luego, por lo demás, como importante y valorado

SIM

en consecuencia; en vez de achacársele que era poco sistemático y académico se ha reconocido que era harito original y amigo de caminos poco trillados. El "ensayo filosófico" de Simmel ha aparecido luego, en suma, no como un modo de hacer "literatura" con la filosofía, sino como un modo distinto de hacer filosofía.

Las primeras reflexiones filosóficas de Simmel, dominadas por convicciones de carácter relativista y pragmatista, llevaron al filósofo no sólo a una cierta idea de la verdad, sino también, y muy especialmente, a una idea acerca del modo como se correlacionan el sujeto y el mundo. La individualidad del sujeto y su peculiar constitución son, pensó Simmel, norma para la verdad y para la falsedad. Pero la verdad de cada individuo, como la verdad de cada especie, no están sometidas a la arbitrariedad de sus preferencias objetivas; son más bien lo que corresponde a su manera de ser en tanto que individuos que encuentran en sus representaciones y precisamente en ellas la respuesta adecuada a sus necesidades. Cada una de las verdades subjetivas es, por consiguiente, una verdad completa, aunque parcial y limitada. La tesis del perspectivismo, que se encontraba ya, aunque con distinto propósito, en Nietzsche y que ha sido consecuentemente desarrollada por Ortega y Gasset, es interpretada por Simmel como la indispensable superación de un subjetivismo y de un relativismo que solamente pueden mantenerse cuando se sostiene el carácter absoluto de cada una de las representaciones particulares. Lo determinante para el mundo de la Naturaleza, como para el de la historia y de la cultura, es, por consiguiente, el tipo humano que se sitúa frente a ellos. A la luz de esta consideración pueden comprenderse todas las filosofías, concebidas casi siempre por Simmel como intuiciones totales del mundo y de la vida. La historia ofrece en particular una posibilidad inagotable de dilucidación de estos tipos, dilucidación que permite al propio tiempo esclarecer las verdaderas categorías que funcionan en la comprensión del mundo moral y de la cultura. La moral, que no es una ciencia formalista, sino una descripción de los fenómenos que se dan concretamente en la historia, debe convertirse en una ética mate-

SIM

rial cuyo relativismo no significa nuevamente un escepticismo nihilista, sino la necesaria comprensión de los diversos tipos humanos y de su carácter ético. El relativismo de Simmel se convierte cada vez más en un reconocimiento de lo que hay de permanente, de objetivo y, por así decirlo, de categórico en el mundo humano. Su *Sociología*, que es, en realidad, un estudio sobre las "formas de socialización", esto es, la ciencia que averigua por medio de una abstracción artificial las formas de las relaciones sociales en su multiplicidad indefinida, constituye ya un paso más adelante para las ulteriores concepciones de Simmel, más atenuadas al reconocimiento de un reino objetivo de valores o, mejor dicho, de un conjunto de exigencias o postulados dirigidos a la personalidad, al ser del hombre. Pero sería erróneo y, por añadidura, injusto convertir el pensamiento de Simmel en una simple evolución que, partida de un primerizo relativismo, desembocara en un absolutismo tardío; precisamente lo característico de su filosofía es el reconocimiento de que, siendo la vida la engendradora de la cultura y de todas las formas del espíritu objetivo, éste representa a la vez el obstáculo y el resultado de su existencia. Simmel tiende a identificar la vida con ese ímpetu que no se satisface jamás consigo mismo, que aspira a ir más allá de sí, a trascenderse; la vida es entonces, como principal entidad metafísica, la verdadera causa creadora, el río que acaba por sobreponerse a todas las acumulaciones que su mismo paso continuo forma en la interminable corriente. Mas este sobreponerse no es simple; por el contrario, representa el máximo esfuerzo de la vida para sobrevivirse, a la vez que la conciencia de la tragedia que implica el hecho de tener que desbordar aquello mismo que inevitablemente ha creado. De ahí la permanente tensión de un pensar que no puede detenerse en ninguno de sus momentos, porque no puede reconocer a éstos ninguna subsistencia, pero al mismo tiempo tiene que pasar por estos momentos, porque sin ellos no se explicaría su fluencia originaria. La metafísica de Simmel, cuyo desarrollo sistemático quedó detenido por el carácter fragmentario de su obra, intentaba, con una supresión de-

SIM

finitiva del relativismo, la fundamentación de un absoluto, la erección de una filosofía de la vida creadora como paso necesario para llegar a una concepción total del mundo y a una interpretación del sentido del ser.

Obras: *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie* 1881 (tesis) (Lo esencia de la materia según la monadología física de Kant). — *Ueber soziale Differenzierung*, 1890 (Sobre diferenciación social). — *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892, 3ª ed., 2 vols., 1911 (Introducción a la ciencia moral). — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, 2ª ed., 1905, 3ª ed., 1907 (trad. esp.: *Problemas de filosofía de la historia*, 1950). — *Philosophie des Geldes*, 1900, 2ª ed., 1907 (*Filosofía del dinero*). — *Schopenhauer und Nietzsche*, 1906 (trad. esp. 1915). — *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908 (trad. esp.: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 1927). — *Hauptprobleme der Philosophie*, 1910 (trad. esp.: *Problemas fundamentales de la filosofía*, 1947). — *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, 1911 (trad. esp. de parte de estos ensayos en: *Cultura femenina y otros ensayos*, 1934; trad. esp. del total de los ensayos, 1936). — *Goethe*, 1913 (trad. esp.: 1949). — *Rembrandt. Ein Kunstphilosophischer Versuch*, 1916 (*Rembrandt. Un ensayo sobre filosofía del arte*). — *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, 1917 (*La guerra y las decisiones espirituales*). — *Kant*, 1918. — *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, 2ª ed., 1922 (trad. esp.: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, 1950). — *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, 1922, ed. Gertrud Simmel (*Para la filosofía del arte: artículos filosóficos y de filosofía del arte*). — *Schulpädagogik*, 1922, ed. Karl Heuter. — *Fragmente und Aufsätze, aus dem Nachlass*, 1923, ed. G. Kantorowitz (*Fragmentos y artículos procedentes de escritos postumos*). — *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, 1958, ed. M. Susman y M. Landmann [incluye artículos ya publicados en revistas, y varios inéditos. Hay bibliografía de S.]. — Otros escritos, cartas, etc.: Kurt Gassen y Michael Landmann, ed., *Buch des Dankes an G. S.: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, 1958 [bib. en págs. 309-65]. — Edición de obras: *Gesammelte Werke*, desde 1958.

Véase A. Mamelet, "La philosophie de G. Simmel", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXI (1913), 396-

435. — M. Frischeisen-Köhler, *Simmel*, 1919. — M. Adler, *G. Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, 1919. — Nicholas J. Spykman, *The Social Theory of G. Simmel*, 1925 (con bibliografía). — Gerhard Loöse, *Die Religionssoziologie G. Simmels*, 1933. — Herwig Müller, *Georg Simmel als Deuter und Fortbilder Kants*, 1935 (Disc.). — Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, 1959 [Monog.] [Schriftreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Institute of Jews from Germany, 3]. — Horat Müller, *Lebensphilosophie und Religion bei G. S.*, 1900. — Isadora Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. S.*, 1962. — Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture. The Philosophy of G. S.*, 1902.

SIMÓN DE FAVERSHAM (ca. 1240-1306) enseñó en París y en Oxford, y fue uno de los defensores del tomismo, bien que sin seguir en muchos puntos las doctrinas de Santo Tomás. En su obra acerca del *De anima* aristotélico (Cfr. *infra*), Simón de Faversham se opuso tenazmente a la doctrina averroísta de la unidad del intelecto, pero negó a la vez que la materia pudiera constituir el principio de individuación de las almas. Este principio se halla fundado, según nuestro autor, en una cierta "subsistencia" propia del cuerpo. Inéditos hasta nuestro siglo, los escritos de Simón de Faversham han comenzado a ser accesibles con la publicación de sus obras completas. Simón de Faversham se distinguió también por sus trabajos sobre las categorías y la "interpretación" aristotélicas.

Edición de *Quaestiones in tertium "De anima"*, por D. Sharp, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, IX (1934), 307-68. — Edición de obras: *Opera omnia*. Vol. I: *Opera logica* (1) *Quaestiones super libro Porphyrii*; (2) *Quaestiones super libro praedicamentorum*; (3) *Quaestiones super libro perihermenias*, ed. Paschalis Mazzarella, 1957 [Publicazioni dell'Istituto universitario di magisterio di Catania. Serie filosófica. Testi critici, 1].

Véase también: C. Ottaviano, "Le 'Quaestiones super libros Praedicamentorum' di Simone di Faversham", en *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, serie 6, vol. 3, fasc. 4. — Martin Grabmann, "Die Aristoteleskommentare des Simón von Faversham, handschriftliche Mitteilungen", en *Sitzungsber. der Bay. Ak. der Wiss. Phil.-hist. Abt.*, N° 3 (1933). — F. M. Powicke, "Master Simón of Fa-

versham", en *Mélanges Ferdinand Lot*, 1925, págs. 649-58.

SIMÓN DE TOURNAI (t. ca. 1203) maestro de teología en París y uno de los sumistas (V. SUMAS) medievales, fue uno de los primeros filósofos escolásticos que tuvo conocimiento de la Física de Aristóteles. A causa de su oposición a la concepción del alma como entelequia se ha supuesto que podía haber tenido asimismo conocimiento del *De anima*, pero este último punto es dudoso, en vista de que la teoría del alma como entelequia había sido discutida por Calcidio en su comentario al *Timeo*. En su discusión de los problemas teológicos Simón de Tournai recibió la influencia de Juan Escoto Erigena y especialmente la del Pseudo-Dionisio. El eje de toda teología y filosofía es, según Simón de Tournai, el "Cree para entender" a diferencia del aristotélico "Entiende para creer".

Obras: *Institutiones in sacram paginam o Sententiae*. — *Quaestiones quodlibetales*. — *Summa*. — *Disputationes*. — *Expositio symboli S. Athanasii*. — *De theologiae affirmationis et negationis*. — Véase J. Warichez, *Les Disputationes de Simón de Tournai, texte inédit*, 1932 [Spicilegium sacrum Lovaniense]. — H. Weisweiler, *Maître Simón et son groupe De sacramentis*, 1937 [ibid.]. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910, págs. 56 y sigs. — M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II (1911), 535-52.

SIMÓN (YVES R.) (1900-1958) nació en Francia, cursando estudios en la Sorbona y en el "Institut Catholique" de París. De 1930 a 1938 fue encargado de curso en la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lille, de 1938 a 1948 profesó en "Notre Dame University" (Indiana, Estados Unidos), y de 1948 hasta su muerte fue miembro del "Committee on Social Thought" de la Universidad de Chicago. Y. R. Simón se orientó hacia el neotomismo, ocupándose principalmente de los fundamentos metafísicos del conocimiento y de cuestiones morales, así como de los problemas planteados por la relación entre la ciencia natural y la filosofía. A su entender, no hay conflicto entre estas dos últimas cuando se atiende a los diversos grados del conocimiento y a su integración ontológica. Y. R. Simón se ocupó asimismo, especialmente al final de su vida, de cuestiones de filo-

sufía política, tratando de establecer las relaciones entre el pensamiento político tomista y las diversas corrientes contemporáneas, en particular las de carácter democrático.

Obras principales: *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1934. — *Critique de la connaissance morale*, 1934. — *Trois leçons sur le travail*, 1938. — *Nature and Functions of Authority*, 1940. — *La grande crise de la République Française*, 1941. — *La marche à la délivrance*, 1942. — *Prévoir et savoir. Études sur l'idée de nécessité dans la pensée scientifique et en philosophie*, 1944. — *Par delà l'expérience du désespoir*, 1946. — *La civilisation américaine*, 1950. — *Philosophy of Democratic Government*, 1951. — *Traité du libre arbitre*, 1951. — *From Disorder to World Order*, 1956. — *A General Theory of Authority*, 1962.

Véase Paule Simón, "The Papers of Yves R. Simón", *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), 501-7 [sobre varias obras de Y. R. S. para publicación póstuma].

SIMPATÍA. La idea de la simpatía como lazo de unión de todos los elementos del cosmos y como principio del gran organismo de la Naturaleza ha sido frecuente en muchas escuelas filosóficas. Ejemplos de ello lo tenemos en numerosas tendencias de la filosofía antigua (algunos peripatéticos como Teofrasto, la mayor parte de los estoicos, todos los neoplatónicos) y en varias direcciones de la filosofía renacentista y moderna (Paracelso, los van Helmont, Leibniz, la Escuela de Cambridge, los filósofos románticos alemanes de la Naturaleza). Así, por ejemplo, Epiceto escribe en sus *Diatribas* (I, xiv, 1) que todas las realidades están estrechamente unidas entre sí, que los fenómenos terrestres experimentan la influencia de los fenómenos celestes, que la mirada de Dios lo abarca todo y nadie escapa a ella; Cicerón (*de divinatione*, II 34) habla de la simpatía como una conjunción y consenso de la Naturaleza, o se refiere (*de natura deorum*, II 24) a las concepciones de Posidonio según las cuales el fuego y el calor son el principio que todo lo une y vivifica. Puede decirse que hay un concepto cósmico de la simpatía que precede al concepto puramente humano de simpatía; según Karl Reinhardt (*Kosmos und Sympathie* [1926], págs. 183-4), el concepto humano no existiría sin el

SIM

concepto cósmico. Tal concepto cósmico llega por lo menos hasta Schopenhauer, el cual considera la simpatía, en tanto que compasión (VÉASE), como el sentimiento que expresa la unidad vital de cada cual con la realidad entera.

Aunque puede estar fundada en la citada "concepción cósmica", la "concepción humana" de la simpatía se manifiesta de muy distintas maneras que las antes apuntadas. En la "concepción humana" de la simpatía se acentúan, según los casos, el carácter psicológico-individual, psicológico-social o psicológico-moral. Los filósofos ingleses defensores de la doctrina del sentido moral (VÉASE) (Hutcheson, Adam Smith, etc.) pueden considerarse como representantes destacados de esta concepción, la cual basa la actuación moral en un razonamiento de analogía de lo que los demás sienten a base de lo que sentimos nosotros. Algunos autores (como A. Bain) hacen de la simpatía el resultado de una imitación inconsciente de los otros. Ninguno de los autores citados, sin embargo, ha llevado a cabo un análisis detallado del sentimiento de simpatía. Este análisis ha sido ejecutado por Max Scheler en su fenomenología de los actos simpáticos. Según Scheler, es un error reducir el concepto de simpatía a nociones tales como las de atracción vital o contagio afectivo en las cuales no hay intencionalidad. Los actos de simpatía son, por el contrario, a su entender, actos intencionales que ofrecen, hasta llegar al acto superior del amor, una rica gama caracterizada por el grado mayor o menor de intencionalidad. De menor a mayor hay, según Scheler, los actos siguientes: sentimiento en común con la existencia y conciencia de una clara separación entre los sujetos participantes; auténtica participación en un sentimiento único por sujetos distintos; participación afectiva directa como reproducción emotiva de un sentimiento ajeno y como comprensión emocional que no necesita ser ya reproductiva. Esto conduce a Scheler a un rechazo de las teorías metafísicas de la simpatía que afirman la existencia de una identificación vital, pues tales teorías no tienen en cuenta la posibilidad de diferentes clases de simpatía y menos aun la esencial intencionalidad de ésta. De este modo es re-

SIM

chazada no solamente la doctrina de Schopenhauer, sino también la de Bergson, el cual postula la existencia de la simpatía con el fin de explicar ciertos fenómenos que parecen constituir el aspecto vital de la intuición. Frente a toda precipitada identificación y reducción hay que investigar parsimoniosamente las "leyes de fundamentación de la simpatía". De esta investigación resulta que la simpatía es una función afectiva y no un estado, por lo que no puede ser confundida con una participación activa simple y menos aun con una identificación con el prójimo. Ello permite, dicho sea de paso, despejar un error tenaz: el de que solamente se comprende bien lo que se experimenta. Esto sería cierto si la intuición fuera solamente sensible, es decir, si no hubiera la posibilidad de intuiciones puras que nos permiten penetrar en el interior de una realidad sin que se efectúe un "contagio afectivo" con ella. Mas "en el simple contagio afectivo —escribe Scheler— el sentimiento-contagio ajeno no es experimentado como ajeno, sino como propio, y sólo se relaciona con la vivencia ajena desde el punto de vista de su procedencia causal" (*Wesen und Formen der Sympathie*, 1931, pág. 40 [hay trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943]).

Agreguemos que el concepto de simpatía ha sido empleado a veces en la teoría estética para explicar el placer que nos producen las obras de arte; según algunos autores, este placer sería inexplicable si no participáramos afectivamente de lo que contemplamos (u oímos). El principio de simpatía ha sido elaborado en la doctrina de la endopatía (v.); Victor Basch ha usado inclusive las expresiones 'simbolismo simpático' y 'simpatía simbólica' para traducir el vocablo *Einfühlung*.

Además de las obras de autores referidos y de la obra mencionada de Karl Reinhardt, véase: C. Konczewski, *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*, 1951. — L. Baloni, *La simpatía nella morale en el diritto; aspetti del pensiero di Adam Smith*, 1952. — E. Neumann, L. Massignon, E. Benz, H. Corbin, W. F. Otto y otros autores, *Der Mensch und die Sympathie aller Dirige*, tomo especial de *Eranos*, XXIV (1955).

SIMPLE se dice de lo que no tiene y no puede tener partes; lo sim-

SIM

ple es, pues, indivisible. Algunas veces se habla de lo cuantitativamente simple; otras, de lo esencialmente simple. Lo último es lo más habitual. La carencia de partes e indivisibilidad son, en efecto, más propias de lo que carece de figura y de magnitud. Ejemplo de entidad simple es la mónada (v.); en ella vemos ya dos rasgos fundamentales de lo simple o de la simplicidad: la posibilidad de que posea cualidades, y la posibilidad de que una suma o, como dice Leibniz, un *aggregatum* de entidades simples pueda formar un compuesto.

Algunos filósofos han argüido que es carácter inevitable de lo simple la pobreza de determinaciones. Sin embargo, la mayor parte de los pensadores que han utilizado la idea de simplicidad en su metafísica (Platón, neoplatónicos, escolásticos, etc.) han entendido que lo simple pertenece a una dimensión más elevada del ser que lo compuesto y, por consiguiente, que la simplicidad es ontológicamente más rica que la no simplicidad. Este es, por ejemplo, el sentido que tiene la proposición de que el alma es simple, común a platónicos y a autores cristianos. Lo mismo ocurre con la simplicidad de Dios. Así, Santo Tomás demuestra (*S. theol.*, I, q. 3, 7) que Dios es una realidad simple comprobando: (1) que Dios no es un cuerpo ni un compuesto de materia y forma, sino un acto puro, no poseyendo género ni diferencia ni accidentes; (2) que lo compuesto es posterior a los elementos componentes o elementos simples, y Dios es el ser primero y, por ende, anterior a todos los otros; (3) que todo lo compuesto tiene una causa, en tanto que Dios es incausado; (4) que todo compuesto tiene algo que no es su ser, en tanto que Dios no puede contener nada extraño a su propia naturaleza.

La noción de "lo simple", o de "la simplicidad", ha ocupado a algunos lógicos, epistemólogos y filósofos de la ciencia contemporáneos. Los problemas principales que se han tratado al respecto han sido los siguientes: en qué sentido se dice de algo, especialmente de un enunciado, que "es simple"; qué tipos de simplicidad hay, o puede haber; por qué entre varios sistemas de proposiciones o, en general, de expresiones (sistemas lógicos, siste-

SIM

mas matemáticos, sistemas físicos, etc.) se elige el que es, o parece ser, "más simple", y por qué se prefiere, en general, una ley más simple a otra menos simple. Entre las investigaciones contemporáneas sobre el concepto de simplicidad destacaremos aquí la de Mario Bunge (Cfr. "The Complexity of Simplicity", en *The Journal of Philosophy*, LIX [1962], 113-35), cuyas ideas al respecto pueden resumirse como sigue.

El problema de lo simple —de la simplicidad o, mejor, del significado de 'simplicidad'— es complejo. El término 'simplicidad' puede usarse de varios modos o con distintos significados. Por lo pronto, puede hablarse de simplicidad ontológica, como cuando se dice que la realidad es simple; y de simplicidad semiótica, como cuando se dice que la realidad puede describirse (o explicarse, o analizarse) por los medios más simples. A su vez, la simplicidad semiótica puede entenderse de varios modos: como simplicidad sintáctica o economía de formas (simplicidad de términos, de proposiciones de teorías); simplicidad semántica (o economía de supuestos —y también de términos, proposiciones, teorías)—; simplicidad epistemológica (o economía de términos trascendentes, como ocurre con el principio de economía [VÉASE] o en la fórmula *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* [VÉASE]); simplicidad pragmática (o economía de trabajo, como en la simplicidad psicológica, algorítmica, experimental, técnica). Cada una de estas maneras de entender la simplicidad tiene características propias, aun cuando algunas de ellas están relacionadas con otras. Cada manera de simplicidad se valora por motivos propios; así, la simplicidad sintáctica se valora por proporcionar la sistematicidad (entre otros resultados); la simplicidad epistemológica se valora porque permite obtener lo máximo de lo mínimo [posible], etc. En resumen, dice Bunge, "'simplicidad' es un término multívoco. No todas las clases de simplicidad son deseables o mutuamente compatibles; la teoría de la simplicidad, todavía en una fase harto rudimentaria, amenaza con convertirse en una teoría sumamente compleja... Si deseamos que nuestro tema haga progresos, deberemos admitir la complejidad de la simplicidad" (art. cit., págs. 134-5; véase del mismo

SIM

autor la obra, más completa, *The Myth of Simplicity*, 1903. — Véase también S. Rudner, M. Bunge, N. Goodman, R. Ackermann, S. Barker, arts. sobre la simplicidad en las teorías científicas, en *Philosophy of Science*, XXVIII [1961], 109-71).

SIMPLICIO (fl. 527-565), filósofo neoplatónico de la escuela de Atenas (VÉASE), recibió muchas influencias de su maestro, el alejandrino Ammonio, de tal suerte que puede ser considerado en gran parte como un pensador ecléctico dentro del neoplatonismo y no menos inclinado a la dirección de la escuela de Atenas que a la de Alejandría (v.). Como otros filósofos neoplatónicos (por ejemplo, Siriano), realizó considerables esfuerzos para establecer una conciliación entre Platón y Aristóteles, a cuyo fin sacrificó la interpretación literal de estos autores a una interpretación conceptual-dialéctica y, en algunas ocasiones, hasta simbólica. De las obras escritas por Simplicio quedan sus comentarios a Aristóteles (a las *Categorías*, a la *Física*, al tratado *Sobre el cielo* y al tratado *Sobre el alma*), en las cuales se conservan varios de los fragmentos de los presocráticos que poseemos. Influído asimismo por Epicteto, escribió un comentario al *Manual* que revela un intento de conciliación estoico-neoplatónico.

La editio princeps de *Comm. in Epictetos Enchiridion* apareció en Venecia, en 1528. Edición por J. Schweighäuser, Lipsiae, 1800, y Von Enk, 1866. Los comentarios a Aristóteles, en los Vols. VIII-IX de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en ARISTOTELISMO.

SINCATEGOREMÁTICO. Entre los opúsculos lógicos escritos por autores medievales de los siglos XIII y XIV figuran los que versan sobre los términos sincategoremáticos o sincategoremas. Éstos son vocablos como 'no', 'y', 'o', 'si...entonces', 'todos', 'algunos', etc., que se agregan a los términos categoremáticos o categoremas —vocablos como 'Pedro', 'romano'— y a oraciones constituidas por éstos — como 'Pedro es romano'. La agregación de términos sincategoremáticos a una oración o la sustitución dentro de una oración de unos términos sincategoremáticos por otros modifica lógicamente la oración. Así, la mencionada oración 'Pedro es romano' resulta modificada lógicamen-

SIN

te por la introducción de 'no', lo que da la oración 'Pedro no es romano'; la oración 'Pedro y Pablo' resulta modificada sustituyendo 'y' por 'o', lo que da la oración 'Pedro o Pablo'. En los tratados neoescolásticos hay también una sección sobre los términos sincategoremáticos. Pero mientras modernamente se ha tendido a distinguir entre sincategoremas y *categoremas*, declarándose que los primeros no tienen sentido propio en tanto que los segundos lo tienen, los lógicos medievales no basan siempre la diferencia mencionada en el grado de significación, sino en el hecho de que hubiera o no para cada uno de los términos un objeto significado o *significatum*. Según ello, los *categoremas* tienen *significata*, mientras los *sincategoremas* carecen de ellos. Dicho más exactamente: los *categoremas* o "predicados" tienen *significata* aun tomados aisladamente, mientras los *sincategoremas* o "copredicados" solamente tienen *significata* cuando son agregados a los *categoremas*. A esta diferencia se añade una distinción en la suposición (v.) en que es tomado cada uno de los términos.

La anterior definición parece ofrecer un inconveniente: el olvidar que un término sincategoremático puede convertirse en sujeto de una oración, como ocurre con el vocablo 'todos' cuando funciona como sujeto en la oración 'Todos es un vocablo pentasilábico'. Hay que advertir, sin embargo, que en el ejemplo anterior 'todos' no tiene *significatum*, sino que se significa a sí mismo y es, en el vocabulario de la lógica actual, un término mencionado (V. MENCIÓN) y no un término usado, razón por la cual es colocado entre semi comillas.

La noción de término sincategoremático parece remontarse a los estoicos. Pero solamente fue elaborada con detalle durante la edad media por varios autores, entre ellos Guillermo Shyreswood y Alberto de Sajonia. Considerados desde el punto de vista moderno, los términos en cuestión pueden compararse con ciertas constantes (V. CONSTANTE), tales como las conectivas (V. CONECTIVA) en la lógica sentencial y los cuantificadores (V. CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR) en la lógica y cuantificacional.

Algunos escolásticos han llamado

también *infinito sincategoremático* al infinito (v.) potencial, a diferencia del infinito categoremático o infinito actual. A su vez, el infinito sincategoremático se subdivide en tres tipos según su forma de composición: puede ser infinito aditivo o substractivo (número), sucesivo (tiempo) y divisivo (continuo).

SINCRETISMO. La unión de los cretenses contra un enemigo común dio origen al término *συκρητισμός* ("sincretismo"); originariamente, pues, 'sincretismo' designa "coalición de los cretenses". El término 'sincretismo' fue adoptado en la época moderna con el fin de referirse a las doctrinas que consisten en fundir diversas opiniones sin que haya al parecer un criterio de "selección". Por esta razón se contraponen con frecuencia el sincretismo al eclecticismo (VÉASE), el cual es un "seleccionismo". La advertencia de que no debe confundirse el sincretismo con el eclecticismo fue hecha por Jacob Brucker, el cual decía que una cosa es la *philosophia eclectica* y otra muy distinta la *philosophia syncretistica*, hasta el punto de que comparar una con otra es como "comparar la luz con la oscuridad" — "... *et lucem comparemus cum tenebris*" (*Historia critica philosophiae*, tomo IV [1744], pág. 5).

Se usa el vocablo 'sincretismo' sobre todo para designar el sincretismo filosófico-religioso que se desarrolló durante los primeros siglos de nuestra era. Este sincretismo adoptó varias formas: el sincretismo judaico-alejandrino (Filón), el sincretismo platónico-órfico-caldaico (Siriano), el sincretismo gnóstico-helénico-cristiano, el sincretismo del *Corpus Hermeticum* (VÉASE), etc. Característico de todas estas formas de sincretismo es el intentar fundir elementos religiosos y filosóficos usualmente considerados como heterogéneos.

SINDÉRESIS. El verbo griego *τηρέω* significa, en Homero, "vigilar atentamente". En la forma *συτηρέω* significa, en Aristóteles (*De Plantis*) "guardar", "conservar". Se atribuye a San Jerónimo (*Commentarium in Ezechielem*, lib. I, cap. 1 [Migne, P. L., XXV, col. 2]) la introducción de la forma sustantiva *συτηρησις*, significando la "chispa de la conciencia", *scintilla conscientiae*, cuya misión es corregir los errores de la razón y dominar los apetitos sensibles. Según

Joseph W. Yedlicka (art. cit. en bibliografía), la expresión *scintilla conscientiae* fue usada por autores escolásticos antes de aparecer la expresión *synderesis*, la cual fue usada primeramente como sinónimo de 'razón' en las *Quaestiones* (ca 1160-1165) de un cierto Udo, en el primer comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo. "Entre los Decretistas — escribe Yedlicka —, el término *synderesis* aparece con la obra (1173-1176) de Simón de Bisiniano, el cual definió la ley natural como razón, es decir, la parte superior del alma llamada *synderesis*" (Yedlicka sigue aquí las indicaciones proporcionadas por O. Lottin, art. cit. en bibliografía [1]). El contemporáneo de Simón de Bisiniano, Pedro de Poitiers, da al término *synderesis* el significado de una tendencia natural en el hombre a inclinarlo hacia el bien y a rechazar el mal.

A veces se ha dicho también que 'sindéresis' procede de una corrupción del vocablo *συνείδησις*, que significa literalmente la conciencia de los propios actos, el saber junto con otro (con Dios).

En todo caso, fue corriente en muchos autores entender la sindéresis como conservación en la conciencia de un conocimiento de la ley moral, como conservación en el fondo de sí mismo de esta ley a modo de una centella o chispa (*scintilla*) que indica o susurra a cada cual las desviaciones en que pueda incurrir respecto al cumplimiento de las leyes morales. Según Giuseppe Faggin (Cfr. *op. cit. infra*), la noción de sindéresis en el sentido apuntado se encuentra en muchos autores, que han usado diversas expresiones. Reproduciremos por su valor informativo un pasaje de Faggin al respecto. Al hablar de los diversos nombres con que Eckhart (VÉASE) denomina "el fondo espiritual que torna al alma idéntica a Dios" — *domus dei, vüinkelin*, gruñ *der sêle, synderesis*, etc. — Faggin escribe lo siguiente: "Agustín la llama *acies cordis* (agudeza del corazón). (En *Evang. sec. Joh.*, *sermo XXXVIII*.) Ricardo de San Victor la denomina a veces *mens* (mente), otras veces *animi acies* (agudeza del alma), *pura intelligentia* (inteligencia pura), *simple intelligentia* (simple inteligencia), *sensus intellectualis* (sentido intelectual). (*De praep. animi ad contempl.*, c. LXXXVII; *De gratia contempl.*, I, III, IX...); Bue-

naventura, *apex mentis* (ápice de la mente) y *synteresis scintilla* (chispa de la sindéresis) (*Itinerar. mentis in deum*, I). Al parecer, fue San Jerónimo [según ya apuntamos *supra*] el primero en usar el término *synteresis*... Santo Tomás [Cfr. *infra*] lo definió más tarde como *habitus primorum principiorum practicum*: hábito de los primeros principios prácticos (*De veritate*, q. 17, a. 2, ad 3; q. 16, a. 2, ad 4) y llamó *scintilla rationis* (chispa de la razón) a la facultad intelectual humana en cuanto inteligencia inmediata de los primeros principios (II *Sent.* 39, q. 9, a. 1) y también 'subiectum' *cognitionis mysticae* (sujeto del conocimiento místico)".

Aunque hay una estrecha relación entre la idea de la "centella" o "chispa" del alma y la de sindéresis — hasta el punto de hablarse, como vimos, de *synteresis scintilla* —, puede distinguirse entre la "centella" en sentido moral y la "centella" en sentido predominantemente místico. El primer sentido es el que aquí nos ocupa. Es el que tiene con frecuencia la sindéresis en autores como San Alberto el Grande y Santo Tomás. Desde este punto de vista puede decirse que la sindéresis sigue inclinándonos o instigándonos al bien, como dice San Alberto el Grande, y sigue desviándonos o apartándonos del mal por medio de una "indicación" que permite comprender, si no qué es el mal, por lo menos que el mal es y es algo determinado. Santo Tomás señala que la sindéresis no es una potencia, sino un hábito, *habitus: Synderesis dicitur lex intellectus nostri in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis quae sunt prima operarum humanum* (*S. theol.*, I-II°, q. XCIV, 1 ad 2). Ya San Agustín, escribe Santo Tomás, había hablado (*De libero arbitrio*, II, 10) de esos "juicios naturales donde hay unas ciertas reglas y como semillas de virtud verdaderas e inmutables". Pero la pertenencia de estas semillas o reglas a la parte superior de nuestra razón (*De Trini.*, XII, 2) no debe hacer suponer en ningún momento que se trata de una potencia. En efecto, la sindéresis no se relaciona (como las potencias racionales) con términos opuestos; sólo se relaciona con el bien. En suma, la sindéresis es un *habitus* natural que procede de los principios prácticos impresos por la naturaleza en nuestra alma con la

misma intensidad que los principios especulativos. Mientras la razón especulativa razona sobre las realidades especulativas, la razón práctica razona y se aplica a lo práctico por el hábito natural de la conciencia moral, de lo que San Juan Damasceno llamaba "la ley de nuestro espíritu" (*De fide orthodoxa*, IV, 23). Esta concepción de la sindéresis y su carácter "intelectual" fue admitida generalmente después de Santo Tomás inclusive por el voluntarismo; así, Duns Escoto consideraba la sindéresis como un *habitus intellectus* y no como un *habitus voluntatis*.

Observemos que (*apud Yedlicka*) *synderèse* (en francés) fue usado por vez primera por Jean de Vignay en una traducción del *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, y que Bossuet equiparó *sinderèse* a *remords* (*de conscience*).

H. Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synderesis*, 1891. — O. Renz, *Die Synderesis nach d. hl. Thomas von Aquin*, 1911 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X, 1 y 2]. — Adolf Dyroff, "Ueber Name und Begriff des Synderesis" *Philosophisches Jahrbuch*, 1-3 (1912). — [1] Lottin, "Les premiers linéaments du traite de la synderèse au moyen age", *Revue néoscholastique de philosophie*, XXVIII (1926), 425. — [2] *Id.*, *id.*, "La synderèse chez Albert le Grand et Saint Thomas", *ibid.*, XXX (1927), 41. — [3] *Id.*, *id.*, *Psychologie et morale aux XIIe siècle*, t. II, 1942, págs. 111 y sigs., 344 y sigs. — Friedrich Zucker, *Syneidesis-Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im Griechischen und im griechisch-römischen Altertum*, 1928 (mon.). — Guido Soaje Ramos, "La 'sindéresis' como 'hábito' en la escolástica", I, *Sapientia*, XVII (1962), 37-43 y XVII (1962), 252-63. — Joseph W. Yedlicka, "Synderesis as Remorse of Conscience", *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), 204-12, especialmente 204-5. — El libro de G. Faggin es: *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, pág. 173, nota).

SINECOLOGIA. En su obra *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (1828), recogida en *Sämtliche Werke*, ed. G. Hartenstein, tomos III y IV, Herbart (véase) indica que la "metafísica general" puede presentarse como tarea (*Aufgabe*) y como hecho

(*Thatsache*). Como tarea, puede distinguirse entre las tareas (o temas) internas y las externas (*op. cit.*, 55 120-125). Considerando las tareas (o temas) internos, la metafísica general se divide, según Herbart, en cuatro ramas: metodología, ontología, sinecología y eidología. Herbart emplea el vocablo *Synechologie* (de *συνεχέος* — "continuo"); nosotros lo traducimos por 'sinecología' aun cuando estaría más cercano a su original emplear 'syncecología'.

Herbart se ocupa con detalle de la sinecología en 55 240-301 de la mencionada obra. La sinecología tiene por objeto lo continuo (*das Stetige*) o la continuidad (*die Continuität*), la cual es definida como "unión (*Vereinigung*) en la separación (*Scheidung*) y separación en la unión" (*AU. Met.*, § 242). La sinecología es una doctrina de las formas continuas, como el espacio, el número, el tiempo, la materia. Aunque en todo continuo hay un "aquí" y un "allá" (*ein Hier und ein Dort*), la continuidad no se encuentra ni "aquí" ni "allá", porque es una especie de flujo (*Fluss*) o *fluxio*.

Herbart analiza los problemas que plantea la continuidad — problemas tales como el que la continuidad sea contradictoria y, sin embargo, dada a la experiencia; el que haya diversas clases y especies de continuidad o, si se quiere, "densidades" de continuidad, etc. Aunque en principio parece que la continuidad se dé en todos los "objetos" a los cuales nos hemos referido antes —espacio, tiempo, materia, etc.—, lo cierto es que, según Herbart, la continuidad solamente puede ser propia de formas vacías (*leeré Formen*) y, por consiguiente, únicamente de "realidades" tales como el espacio y el tiempo. La continuidad, en suma, no es una propiedad de lo "real", sino de los modos de entender lo real. Tal sucede especialmente con el modo de entender el espacio como "espacio inteligible", de que se ocupa Herbart en la citada obra siguiendo las indicaciones dadas ya en sus *Hauptpunkte der Metaphysik* (1808). El espacio inteligible es una construcción mental, una cosa pensante (*ein Gedankending*, *mera cogitatio*). A base de las propiedades de tal construcción mental se puede proceder a determinar, en la sinecología, las propiedades de la materia en cuanto continuo —si se quiere, en

cuan to "continuo derivado"— y luego del movimiento, la velocidad, el tiempo, etc. De este modo la sinecología se convierte en el fundamento de la filosofía natural.

SINEQUISMO. Transcribimos así el vocablo que, de atenernos más exactamente a su raíz griega, deberíamos transcribir 'synechismo' o 'synejismo' (Lo mismo hemos hecho con 'Sinecología' [v.] y con 'Tiquismo' [v.]. 'Sinequismo' traduce el término *Synechism* usado por Peirce (v.) para designar el principio que "insiste en la idea de continuidad" (*ἑστῆς* = "continuo"), así como, y especialmente, en "la necesidad de hipótesis que supongan una continuidad verdadera" (*Collected Papers*, 6.169).

El sinequismo es la doctrina que resulta de una de las tres grandes categorías cosmológicas: la categoría de la continuidad. Esta categoría está relacionada con una de las categorías metafísicas de Peirce: la categoría que se refiere a los modos de existencia (azar, ley, hábito), particularmente a uno de estos modos (la ley). Está asimismo relacionada con una de las tres categorías fenomenológicas o faneroscópicas: la categoría (v.) llamada "Terceridad" o "Lo Tercero" (*Thirdness*). Esta categoría envuelve el concepto de mediación, entendida ésta como el modo de poner en relación algo primero con algo segundo. Semejante mediación no sería posible si no hubiese alguna continuidad entre los elementos relacionados. Pero a la vez esta mediación constituye el fundamento de todo modo de entender la realidad inteligiblemente. La realidad se entiende si suponemos que hay signos que median entre el objeto significado y el sujeto significante. Este tipo de mediación proporcionado por el signo es el esquema general de todas las formas de mediación que hallamos en la Naturaleza — incluyendo las representadas por las leyes naturales. Lo fundamental en tales leyes no es que sean esquemas según los cuales se repiten los fenómenos, sino más bien esquemas de desarrollo, el cual tiene que ser continuo, o concebirse como continuo.

El sinequismo permite de este modo admitir que hay contingencia y azar, pues éstos no son incompatibles con la continuidad postulada por el sinequismo. De ahí la compatibilidad entre sinequismo y tiquismo.

SIN

SINESIO de Cirene (ca. 370-415) fue discípulo de Hipatía (v.) en Alejandría y miembro destacado de la llamada "Escuela de Alejandría" (véase ALEJANDRÍA [ESCUELA DE]) del neoplatonismo (v.). Convertido al cristianismo, Sinesio fue desde 410 Obispo de Ptolemais.

Característico del pensamiento de Sinesio fue el esfuerzo para asimilar ideas neoplatónicas —y también herméticas, gnósticas y de varias escuelas filosóficas griegas— dentro de la dogmática cristiana. Sinesio destacó hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, su pura y absoluta unidad, fundamento de todas las unidades, pero distinto de ellas. La pura unidad de Dios y el estar Dios más allá de todas las oposiciones, no es incompatible, según Sinesio, con la Trinidad divina, pues esta Trinidad es, por decirlo así, "interna a la unidad". La generación intra-divina es una generación del Espíritu por el Padre, y del Hijo por el Padre y el Espíritu. Dada la absoluta trascendencia de la Unidad-Trinidad divina, parece que sea imposible para el hombre tener una concepción de ella. Y, en efecto, según Sinesio, sólo el mito puede dar una idea de la trascendencia del Dios Uno y Trino. También es el mito el que puede dar una idea de lo que se opone absolutamente a Dios, la materia, en la cual se halla como sumergido el mundo y, dentro de él, el alma anhelosa de la patria celeste a la que pertenece y de la que ha sido desterrada. Con el fin de vincular el alma con el reino celeste, Sinesio multiplica, al modo neoplatónico, los reinos de intermedios, los cuales se articulan y organizan en una jerarquía que es la jerarquía del ser y de la perfección.

Sinesio es también autor de un discurso (al emperador Arcadio) sobre el terna "Acercá de la realeza" — sobre el ideal tradicional ya en su época del "rey-filósofo".

Edición de *Opera*, 1633, ed. D. Petavio, reimp. en Migne, P. G. LXVI, 1021-1058. — *Opera omnia*, I, 1850, ed. J. G. Krabinger. — Ed. de *Hymni y Opuscula*, 1939, 1944, ed. N. Terzaghi. Epistolario: R. Hercher, ed., *Epistolographi Graeci*, 1873.

E. Malignas, *Essai sur la vie et les idées philosophiques et religieuses de Synesios, évêque de Ptolemais*, 1867. — G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene*, 1913. — Ingeborg Hermelin,

SIN

Zu den Briefen des Bischofs S., 1934 (Dis.). — W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des S.*, 1942. — C. Lacombrade, *S. de Cyrène, hellène et chrétien*, 1951.

SINGER (EDGAR ARTHUR Jr.) (1873-1955) nac. en Filadelfia, fue profesor en la Universidad de Harvard y a partir de 1909 en la de Pennsylvania. Influido por la tradición empirista anglo-sajona y por el naturalismo —especialmente el naturalismo evolucionista en auge a comienzos del siglo xx—, Singer consideró, sin embargo, que tales tendencias no eran inconciliables con muchos de los postulados del idealismo. Calificó, así, a su filosofía de empirismo idealista (o de idealismo empírico). Uno de los fundamentos de semejante reconciliación era un cierto pragmatismo, que se manifestó sobre todo en los estudios de Singer sobre la naturaleza orgánica y sobre la vida moral.

Obras: *Modern Thinkers and Present Problems*, 1923. — *Mind as Behavior and Studies in Empirical Idealism*, 1924. — *On the Contented Life*, 1936. — "Mechanism, Vitalism, Naturalism", en *Studies in the History of Science*, 1941. — *In Search of a Way of Life*, 1948. — Edición de textos de S. en el volumen *Experience and Reflection*, 1959; ed. C. West Churchmann. — Trabajos en honor de Singer (aunque no forzadamente sobre su filosofía): *Philosophical Essays in Honor of E. A. Singer, Jr.*, por A. O. Lovejoy, H. Jaffe, G. H. Clark, F. P. Clarke, J. Husik, J. H. Randall, Jr., W. D. Wallis, ed. F. P. Clarke y M. C. Nahm, 1942. — Y. H. Krikorian, E. F. Flower, M. C. Nahm, arts. sobre S. en *Journal of Philosophy*, LIV (1957), 569-94.

SINGULAR. El término 'singular' se usa en lógica en varios sentidos. Ciertas proposiciones simples (véase PROPOSICIÓN) lo son por razón de la cantidad o extensión y pueden ser universales, particulares o singulares. El esquema de una proposición singular es: "Este S es P". La proposición singular se refiere a un solo objeto, a diferencia de la proposición particular, que se refiere a algunos sujetos y a la proposición universal que se refiere a todos los sujetos (de una misma clase). Se ha hablado también de juicios singulares y, más exactamente, de juicios genéricos singulares; nos hemos referido a ellos en el artículo

SIN

UNIVERSAL. A veces se usa 'singular' como equivalente a 'individual'; tal sucede cuando se traduce la expresión aristotélica τὸ καθ' ἑκάστων indiferentemente por "singular" y por "particular", ambos a diferencia de lo universal, τὸ καθόλον. En todo caso, lo singular se opone, o contrapone, a lo plural.

En ontología se usa con frecuencia singular —y, más exactamente, 'un ente singular', 'un ser singular'— para referirse a un individuo (véase). Todo ente singular es nombrado por lo que se llama "nombre singular", tales como los nombres 'Homero', 'este gato', 'mi abuelo materno', etc. Los nombres singulares pueden ser nombres propios (como 'Cervantes') o nombres descriptivos (descripciones definidas [véase DESCRIPCIÓN]) (como 'el hombre más alto del mundo', 'el autor de *Fortunata y Jacinta*'). Sin embargo, puede distinguirse entre ente singular e individuo. Por un lado, puede considerarse que la singularidad es un grado menos desarrollado de individualidad. Por otro lado puede estimarse que los seres singulares son distintos entre sí *solo numero*, mientras que los individuos son distintos entre sí por otras características además de ser numéricamente diferentes. Finalmente, puede calificarse de singular todo ente, proceso, cualidad, etc. particulares, a diferencia del ser individual, que podría estar limitado a una entidad.

SINÓNIMO. En las *Categorías* (I, 1, 1^o sigs.) Aristóteles introdujo la distinción entre cosas llamadas *homónimas*, ὁμώνυμα, cosas llamadas *sinónimas*, συγώνυμα, y cosas llamadas *parónimas*, παράνομα. Dos cosas se llaman *sinónimas* cuando llevan el mismo nombre en el mismo sentido. El término 'sinónimo' designa a la vez comunidad de nombre e identidad de noción. Así, el hombre y el buey son sinónimos, no sólo por ser llamados con el nombre común 'animal', sino también porque la definición de 'animal' en ambos casos es la misma. Dos cosas se llaman *homónimas* cuando sólo el nombre aplicado a ellas es común, pero, en cambio, el concepto o término mental, λόγος, aplicado a ellas es diferente. Así, un hombre real y un hombre pintado son homónimos, porque aunque puede aplicarse a ambos el término 'animal', su naturaleza es diferente. Dos

cosas se llaman *parónimas* cuando, siendo distintas en el caso, *πρόσις*, reciben su apelación según su nombre. Por ejemplo, de 'gramática' procede 'gramático'; y de 'valentía', 'hombre valiente'. Con ello Aristóteles sistematizó una serie de nociones que habían sido investigadas por los sofistas y por Platón (en el *Protágoras* —donde se pregunta [340 A] por las diferencias entre 'querer', *βούλεσθαι*, y 'desear' *ἐπιθυμεῖν* —, el *Cratilo*, el *Parménides* y el *Timeo*), pero que hasta entonces no habían sido suficientemente aclaradas.

El concepto de sinónimo está en el origen del concepto de unívoco; el de homónimo, en el origen del concepto de equívoco; el de parónimo, en el origen del concepto de denominativo. Ahora bien, lo mismo que posteriormente se aplicaron los términos 'unívoco' y 'equívoco', a los vocablos, y no sólo, o primariamente, a las cosas, la voz 'sinónimo' se ha ido entendiendo cada vez más como un término aplicable a otros términos. Se ha dicho así que dos términos son sinónimos cuando tienen la misma significación o, en la definición de Leibniz, que dos términos son sinónimos si uno puede ser sustituido por otro en un enunciado sin alterar la significación del enunciado. De un modo más formal se dice que dos términos, 'm' y 'V', son sinónimos en una proposición 'p' si y sólo si la sustitución de 'm' por 'n' o de 'V' por 'm' en 'p' da lugar a una proposición 'q' que es equivalente a la proposición 'p'. Así, si en la proposición 'Todos los hombres son mortales' sustituimos 'mortal' por su sinónimo 'percedero' la proposición 'Todos los hombres son percederos' será equivalente a la proposición 'Todos los hombres son mortales'. Otro modo de definir 'sinónimo' es: "Dos expresiones son sinónimas en un lenguaje L, si y sólo si pueden ser intercambiadas en cada sentencia en L sin alterar el valor de verdad de tal sentencia" (Benson Mates, "Synonymity", *University of California Publications in Philosophy*, 25 [1950], 201). Advertimos que 'sinónimo' puede aplicarse no solamente a términos —términos predicados o términos singulares— sino también a enunciados.

Por lo general el predicado 'es sinónimo con' es considerado como un predicado semántico. Entre las nu-

merosas teorías que se han propuesto en la semántica contemporánea respecto a nuestro problema elegiremos aquí tres: la de C. I. Lewis, la de R. Carnap y la de N. Goodman.

Tanto Lewis como Carnap se proponen convertir la sinonimia en una relación más estricta (o fuerte) que la equivalencia lógica. Hay, empero, una diferencia al respecto entre los dos autores. En su libro *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Cap. X), Lewis manifiesta que dos expresiones no pueden llamarse *sinónimas* por el mero hecho de tener la misma intensión. Advierte, en efecto, que aunque se dice habitualmente que dos expresiones son sinónimas (o, si se trata de proposiciones, equipolentes) cuando tienen la misma intensión y tal intensión no es ni vacía ni universal, resulta que sin introducir calificaciones la anterior definición daría por resultado que *cualesquiera* dos proposiciones analíticas serían equipolentes y *cualesquiera* dos proposiciones contradictorias consigo mismas serían equipolentes. Es necesario, para evitar esta dificultad, introducir el concepto de *equivalencia de significado analítico*. Resulta entonces que dos expresiones son sinónimas o equipolentes si (1) tienen la misma intensión y ésta no es vacía ni universal, y (2) si siendo su intensión vacía o universal son equivalentes en significado analítico. A su vez, la expresión 'equivalente en significado analítico' es definida como sigue: "Dos expresiones son equivalentes en significado analítico si (1) por lo menos una es elemental y tienen la misma intensión, o (2) si siendo las dos complejas pueden analizarse en constituyentes de modo que (a) para cada constituyente distinguido en cualesquiera de ellas haya un constituyente correspondiente en la otra que tenga la misma intensión; (b) ningún constituyente distinguido en cualquiera de las dos tenga intensión nula o universal, y (c) el orden de los constituyentes correspondientes sea el mismo en ambos o pueda ser el mismo sin alteración de la intensión". Así, 'incisión redonda' y 'agujero circular' son equivalentes en significado analítico, mientras 'triángulo equilátero' y 'triángulo equiángulo' no lo son aunque tienen la misma intensión.

Carnap (que en su *Introduction to*

Semantics, § 12 indica que el término 'sinónimo' puede ser definido a base del concepto de designación, y que puede aplicarse de un modo más o menos amplio según el alcance de aplicación elegido para la designación) reconoce que el concepto de sinonimia propuesto por Lewis está muy próximo a su propio concepto del isomorfismo intensional. Según Carnap, dos expresiones son intensionalmente isomorfas si tienen la misma estructura intensional (Cfr. *Meaning and Necessity*, § 14). En el lenguaje de Carnap, 'intensionalmente isomorfo' es definido como 'L-equivalente' ('lógicamente equivalente'). Sin embargo, hay una diferencia entre Lewis y Carnap sobre la cual no podemos extendernos aquí. Observemos sólo que el término 'sinónimo' puede entenderse asimismo no en el sentido de 'intensionalmente isomorfo', sino en el sentido de 'teniendo el mismo *nominatum*'. (Para Carnap véase, además, "Meaning and Synonymity in Natural Languages", *Phil. Studies*, IV [1955], 33-47). N. Goodman ha ofrecido una solución al problema de la sinonimia en su muy discutida teoría sobre la similaridad de significación (Cfr. "On Likeness of Meaning", *Analysis*, 10 [1949], 1-7). Según Goodman, las respuestas dadas hasta el presente para explicar por qué dos nombres o predicados en un lenguaje ordinario tienen la misma significación son insatisfactorias. Estas respuestas pueden reducirse a dos: (a) dos predicados tienen la misma significación si se refieren a la misma esencia real o idea platónica; (b) dos términos tienen la misma significación si se refieren a la misma idea o imagen mental, o si corresponden al mismo concepto. Goodman declara que hay que volver a la teoría de que dos predicados tienen la misma significación —es decir, son sinónimos— si se aplican a las mismas cosas, es decir, si tienen la misma extensión. Entre las dificultades que ofrece esta teoría se halla el hecho de que términos como 'centauro' y 'unicornio', al tener la misma extensión (nula), tendrían el mismo significado. Para resolver este punto Goodman propone la noción de extensión secundaria — a la cual nos referimos en el artículo Extensión. Ello le conduce a la conclusión de que no hay dos palabras diferentes

que tengan la misma significación y, por consiguiente, que no hay nunca dos términos en lenguaje natural que sean sinónimos. Goodman ha contestado a varias objeciones (Richard Rudner, B. L. Robbins, C. D. Rollins, Paul Wienpahl, R. A. Price, J. F. Thomson, Arthur Smulyan), precisando su punto de vista en "On Some Differences about Meaning" (*Analysis*, 13 [1953], 90-6). Entre sus observaciones al respecto merece destacarse el desarrollo de una indicación de R. Rudner según la cual no solamente dos términos no tienen nunca la misma significación, sino que ni siquiera la tienen dos términos repetidos en una proposición como 'Una rosa es una rosa'. Ello no significa, empero, que cualesquiera dos vocablos-acontecimientos (para el significado de esta noción véase SIGNO) difieren en significación, sino sólo que "cualquiera dos vocablos-acontecimientos que no sean réplica uno del otro difieren en significación".

Las anteriores doctrinas son semánticas. A. J. Ayer ha propuesto que 'es sinónimo con' es un predicado pragmático, de modo que se puede decir que 'A' y 'B' son sinónimos si y sólo si cualquier verificación concebible de 'A' incluye la verificación de 'B' y viceversa. Como esta doctrina choca con dificultades que estimamos insuperables, derivadas de la imprecisión de los términos 'verificable' y 'concebible', concluimos que el problema de la sinonimia es un problema de igualdad de significación y, por lo tanto, un problema semántico. Según Quine, tal problema pertenece a la teoría de la significación — que, al entender de dicho autor, constituye, junto a la teoría de la referencia, una parte de la semántica. Está, pues, relacionado con otros problemas pertenecientes a la primera de las citadas disciplinas, tales como los problemas de la significabilidad y de la analiticidad. Adoptando la distinción antes aludida entre la sinonimia de los términos singulares, la de los predicados y la de los enunciados, Quine indica que los términos singulares son sinónimos si su identidad es analítica; que los predicados son sinónimos si, al ser aplicados a variables, su bicondicional universalmente cuantificado es analítico, y que los enunciados son sinónimos si su bicondicional es ana-

lítico. La combinación de la sinonimia con los otros conceptos se manifiesta, según Quine, claramente. Así, para la noción de significabilidad y para la de analiticidad, vemos que una expresión es llamada *significativa* si es sinónima consigo misma, y que un enunciado es analítico si es sinónimo con algún ejemplo arbitrariamente escogido, tal como '(x) (x = x)' (Cfr. "Semantics and Abstract Objects", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 80 [1951], 92). Ello no quiere decir que sea posible explicar esta combinación de nociones mediante términos fácilmente comprensibles. La teoría de la significación se halla todavía, según Quine, en un estado de nebulosidad conceptual. Lo mismo podemos decir de la teoría de la sinonimia.

SINTAXIS. En el artículo sobre la semiótica (VÉASE) hemos indicado ya que la sintaxis es considerada como una rama de la semiótica: la que se ocupa de los signos con independencia de lo que designan y significan o también, como se define a veces, la que se ocupa de las relaciones de los signos entre sí. Se trata, pues, de una disciplina formal cuya principal misión es la elaboración de la teoría general de la construcción de lenguajes. Estos lenguajes pueden ser de diversa índole: verbales, lógicos, matemáticos, etc. "La sintaxis de un lenguaje, o de cualquier otro cálculo — escribe Carnap — se refiere, en general, a las estructuras de *posibles órdenes seriales* (de cualquier especie definida) *compuestos de cualesquiera elementos*." Cuando el lenguaje es un lenguaje lógico la sintaxis recibe por lo común el nombre de *sintaxis lógica*. La sintaxis lógica es una parte fundamental de la metalógica, que estudia sistemas de lenguaje despojados de significación; se trata, pues, de una teoría de los cálculos abstractos. La sintaxis lógica estudia nociones tales como la de expresión (v.) o fórmula (de cálculo), teorema (de un cálculo), axioma (v.), regla de inferencia (v.) y prueba (v.). Estudia también conceptos como los de consistencia (V. CONSISTENTE), completitud (V. COMPLETO), decidibilidad (véase DECIDIBLE) e independencia.

Lo mismo que la semántica (v.),

la sintaxis puede ser pura o descriptiva. La sintaxis pura es equivalente a la sintaxis lógica; a veces recibe el nombre de *metasintaxis*. Según Carnap, estudia "las disposiciones posibles sin ninguna referencia o al orden de las cosas que constituyen los varios elementos, o a la cuestión acerca de cuál de las disposiciones posibles de estos elementos está efectivamente realizada en alguna parte"; es, por consiguiente, una "geometría de estructuras finitas, discretas y seriales". La sintaxis descriptiva se ocupa, en cambio, de estructuras sintácticas dadas. Durante algún tiempo (especialmente por influencia de Carnap) algunos autores consideraron que la filosofía podía reducirse a una sintaxis lógica del lenguaje. Y como el lenguaje de que se ocupa tal sintaxis era primariamente el lenguaje de la ciencia, llegó a definirse la filosofía como la sintaxis lógica del lenguaje (o lenguajes) de la ciencia. Luego se advirtió que esta definición era demasiado restringida; el citado Carnap declaró, en efecto, que siendo las proposiciones filosóficas de índole suficientemente amplia para abarcar muchas especies de signos y de *designata*, la tarea de la filosofía no podía reducirse a un análisis sintáctico, sino que debía incluir asimismo un estudio semántico y, en general, semiótico (incluyendo, por lo tanto, la rama pragmática).

Al mismo tiempo, la sintaxis puede ser no aritmética y aritmética. La sintaxis no aritmética es la usualmente presentada en los tratados de lógica y la que ha sido objeto de las precedentes consideraciones. La sintaxis aritmética es una lógica basada en la correlación de los signos primitivos del cálculo sentencial con la aritmética natural. La sintaxis aritmética fue establecida por Godel en 1930 y permitió a este autor probar sus metateoremas relativos a la completitud y a la consistencia. Nos referimos a ellos en el artículo Godel (Prueba de) (véase también CONSISTENTE), donde indicamos cómo se efectúa la correlación mencionada y el uso de la misma. En la sintaxis aritmética los predicados sintácticos pueden ser definidos como predicados numéricos, y los metateoremas de la sintaxis son traducidos a metateoremas de la aritmética.

Se ha hablado asimismo de sintax-

xis inscripcional; nos referimos a este punto en el artículo Inscriptión (VÉASE).

La significación de 'sintaxis' referida en los párrafos anteriores no coincide enteramente con la que tiene el citado término en Husserl. Hay, sin embargo, algo común en ambas significaciones: la tendencia a la formalidad. Husserl había hablado, en efecto, ya de la idea de una doctrina formal de las proposiciones apofánticas (véase APOFÁNTICA) que podía recibir asimismo el nombre de sintáctica (*Ideen*, § 134). Esta sintáctica está relacionada con la idea de las "posiciones" (*Setzungen*) y en particular con la doctrina de las síntesis doxales y de las modalidades doxales. En efecto, la consideración de las operaciones analítico-sintácticas para todas las significaciones puede dar lugar a una sintaxis apofántica. Y la posibilidad de síntesis doxales permite ver cómo pueden incluirse en ellas las formas gramáticas sintácticas. Ahora bien, tan pronto como examinamos la forma total pura de la unidad apofántica en tanto que abarca, además, las formas puras especiales que le pertenecen o corresponden, nos encontramos con lo que Husserl llama la "unidad de la sintaxis", por la cual las materias que permanecen idénticas a través del proceso de la abstracción son formas sintácticamente. Estas "materias" no son solamente los universales clásicos, sino que pueden ser determinaciones de carácter individual (como "este papel", o "blanco", etc.). De ahí la posibilidad de un "material sintáctico", y de ahí también la posibilidad de considerar desde un punto de vista sintáctico tanto las "formas" como los mismos "contenidos" idénticos (*Fórmale und transzendente Logik*, 1929, Beilage I, § 7). La relación entre materia y forma sintáctica es, en todo caso, señala Husserl, una relación de menor a mayor limitación, pues resulta evidente que "frente a la infinidad de materias sintácticas idénticas, es limitado el número de formas sintácticas", tales como sujeto, predicado, objeto, atributo y otras "formas totales" (*op. cit.*, I, § 10). Así, la materia sintáctica puede asumir grados y formas, lo que aleja la consideración de la sintaxis y de las formaciones sintácticas por parte de Husserl de la significación

que las mismas poseen en la lógica matemática contemporánea.

Además de las obras de Husserl citadas véase: Ch. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, 1938 (trad. esp.: *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958). — *Id.*, *id.*, *Signs, Language, and Behavior*, 1945. — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (ampliada en trad. inglesa: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — *Id.*, *id.*, *Studies in Semantics*, I, 1942. — L. Wittgenstein, *Tractatus*, 3.325. — Daniel j. Bronstein, "What is Logical Syntax?", *Analysis*, 3 (1935-1936), 49-56. — Alfred Tarski, Olaf Helmer, E. Sperantia, Adophe Lindenbaum, "Syntaxe logique" (*Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, VII [1935]). — Franz Schmidt, *Logik der Syntax*, 1958, 2ª ed., 1959.

SÍNTEISIS. El término 'síntesis' tiene su origen en el griego σύνθεσις significa, pues, literalmente, "composición" ("com-posición", *compositio*), es decir, "posición de" (una cosa con otra, un concepto con otro, etc.). Por tanto, 'síntesis' equivale primariamente a unión, o unificación, integración, etc. Como el resultado de una unión, integración, etc. es más complejo que cualquiera de los elementos unidos, integrados, etc., puede decirse que en general la síntesis es la acción o el efecto, o ambos a un tiempo, de pasar de lo más simple a lo más complejo. Ello puede entenderse fundamentalmente de dos modos, a cada uno de los cuales corresponde un concepto básico de 'síntesis': 1. La síntesis como método; 2. La síntesis como lo que llamaremos, por lo pronto, "operación".

1. La síntesis como método es el llamado "método sintético", que se distingue del llamado "método analítico". En el artículo ANÁLISIS hemos tratado con algún detalle de estos dos métodos, así como del análisis a diferencia de la síntesis, de la "regla de la síntesis" a diferencia de la "regla del análisis", etc. Remitimos, pues, a dicho artículo para el primer significado de 'síntesis'. Recordaremos solamente algunos puntos importantes. Ante todo, que en muchos casos se entendió "el paso de lo simple a lo complejo" como "paso de lo universal (o de lo más universal) a lo particular (o a lo menos universal)". Por esta razón se consideró el silogismo (v.) como una síntesis, a diferencia de la inducción (v.), que fue estimada co-

mo un análisis. Luego, que especialmente desde comienzos de la época moderna se tendió a considerar el método sintético o "método compositivo" como uno en el cual se procede desde unas cuantas premisas a una serie de conclusiones, o bien de unos cuantos pensamientos u "objetos" simples a una serie de pensamientos u "objetos" compuestos. La síntesis es composición, porque "compone" lo complejo a partir de lo simple.

2. La síntesis como operación consiste primariamente en unir dos o más elementos en un compuesto. Hay aquí también, como en el caso anterior, una composición, pero ésta ofrece un aspecto distinto, y a veces contrario, al antes reseñado. El término 'síntesis' se ha empleado para referirse a la composición o integración de elementos (como sucede en la síntesis química), pero en la literatura filosófica se habla sobre todo de síntesis como unión o integración de sujeto y predicado. El resultado de esta síntesis es una proposición que, como tal, es más compleja que sus elementos componentes, pero, por otro lado, puede decirse que al "sintetizarse" el sujeto y el predicado se obtiene algo más "simple". Este último modo de ver la síntesis es el que prevalece en un autor como Kant, en quien la noción de síntesis desempeña un papel fundamental. Por lo pronto, Kant entiende la síntesis como unificación: "Por *síntesis*, en su sentido más general, entiendo el acto de reunir las diferentes representaciones unas con otras, y de aprehender lo diverso de ellas en un solo acto de conocimiento" (*K. r. V.*, A 77 / B 103). La síntesis es llamada "pura" cuando la diversidad en cuestión no es empírica, sino *a priori*. Sin la síntesis, mantiene Kant, no habría posibilidad de conocimiento, tanto en el plano de la sensibilidad como en el del entendimiento, y aun en el de la razón. En el primero se produce la síntesis de representaciones mediante las formas puras de la intuición del espacio y el tiempo; en el segundo, la síntesis es la unificación de los elementos de la representación por medio de las formas puras del entendimiento o categorías; en el último, puede practicarse la síntesis (cuando menos regulativamente) por la unificación a base de las ideas de la razón. Especialmente importante es la noción kantiana de síntesis en el plano del

entendimiento; toda la "deducción (justificación) trascendental de las categorías" está fundada en la síntesis. Puede inclusive decirse que para Kant conocer es fundamentalmente sintetizar — y especialmente "sintetizar representaciones". El papel de lo *a priori* es, pues, un papel "sintético". Fundamentales en el proceso sintético del conocimiento son las tres síntesis de que habla Kant en *K. r. V.*, A 98 - 110: la "síntesis de la aprehensión en la intuición", aplicada directamente a la intuición, "la cual ofrece una diversidad, pero una diversidad que no puede ser nunca representada como tal y como contenida en una simple representación excepto en virtud de semejante síntesis"; la "síntesis de la reproducción en la imaginación", que es uno de los actos trascendentales del espíritu; y la "síntesis del reconocimiento en un concepto", fundamento de la "apercepción (VÉASE) trascendental". En suma, como "síntesis" y "conocimiento" son en Kant prácticamente la misma cosa, puede concebirse el progreso del conocimiento como un progreso en las diversas síntesis posibles. Sólo una condición se impone: que la síntesis efectivamente "sintética", es decir, que haya elementos sobre los cuales opere realmente la síntesis.

La noción de síntesis fue desarrollada asimismo por los idealistas alemanes, los cuales, además, destacaron hasta el extremo el carácter "creador" y "productor" de la síntesis. Tal sucede, por ejemplo, en Fichte. Los elementos contradictorios que en el análisis descubre en cada proposición son unidos, según Fichte, por una síntesis. Tanto el análisis —que es, en rigor, una "antítesis"— como la síntesis presuponen una "tesis". La síntesis une y, al unir, "produce" lo unido. Pero el carácter "productor" y "creador" de la síntesis depende, en última instancia, del carácter "productor" y "creador" de la tesis — o de las llamadas "proposiciones téticas", en las cuales la autoafirmación (como la autoafirmación del yo) es absoluta (Cfr. *Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3). Este aspecto creador de la síntesis ha sido mantenido luego en la mayor parte de las corrientes filosóficas que, de algún modo o de otro, sea desde el punto de vista del idealismo, o bien desde el ángulo del positivismo espiritualista, han procu-

rado ver lo que había de trascendente en los hechos. Esta realidad trascendente puede residir en los hechos mismos o en el espíritu que los concibe. En todos los casos podrá hablarse de un rasgo creador en la síntesis. Así ocurre en la concepción de la síntesis por parte del neokantismo y en particular por parte de Hermann Cohen. Así sucede también en el positivismo espiritualista. Ravaisson había mostrado ya hasta qué punto el hábito unifica lo mecánico y lo activo: es una síntesis donde mecanismo y actividad no aparecen simplemente yuxtapuestos, sino mutuamente engendrables. Lachelier llegó a mostrar que la síntesis no es una simple operación mental que deja la realidad tal como está, sino que es la forma con que la realidad misma, por así decirlo, opera. Y Boutroux demostró que si no hubiese siempre un momento de síntesis creadora en cada grado de lo real respecto al inmediatamente inferior, no se podría ni siquiera hablar de realidad. Algo análogo sucede en la filosofía de Hamelin, el cual se propuso, como lo expresó literalmente, "construir mediante síntesis la representación". Por eso ha podido hablarse en su caso de un "método sintético", que es de la piedra angular de su filosofía. Pero este aspecto creador de la síntesis ha sido subrayado asimismo por algunos filósofos que, aun cuando influidos por el idealismo, no pueden adscribirse formalmente a tal tendencia. Así lo vemos, por ejemplo, en Wundt, quien habla de la síntesis creadora o de la síntesis aperceptiva sin la cual no puede existir conocimiento, pero sin la cual tampoco no tiene *sentido* referirse a la realidad. Por eso la misma lógica es, en el fondo, para dicho filósofo, una teoría de las formas del pensar sintético. Lo vemos también en Eduard von Hartmann, el cual no sólo edifica su pensamiento a base de la síntesis filosófico-natural, sino que inclusive hace radicar en el carácter últimamente sintético de lo real, engendrado por lo Inconsciente, la posibilidad de toda síntesis de conocimiento.

A veces se considera la noción de síntesis en Hegel como distinta de cualquiera de las anteriores. En un cierto respecto ello es cierto en virtud del papel que desempeña la síntesis

en el método dialéctico hegeliano a que nos hemos referido en los artículos HEGEL y DIALÉCTICA. Pero en cierta medida la noción hegeliana de síntesis es parecida a la que encontramos en Fichte (Cfr. *supra*). Además, en algunos autores anteriormente tratados —como Hamelin— la síntesis es también concebida como conexión de nociones opuestas y no simplemente como integración de elementos diversos. Podemos, pues, incluir la noción hegeliana de síntesis dentro de nuestro segundo concepto, agregando que se trata de una síntesis dialéctica que en vez de integrar la diversidad aspira a integrar o "componer" la diversidad.

Véase la bibliografía de MÉTODO. Además: Jean Lechat, *Analyse et synthèse*, 1962 [Initiation philosophique, 56].

SINTÉTICO. Véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO y SÍNTESIS.

SIRIA (ESCUELA DE). Dentro del neoplatonismo (VÉASE) se llama Escuela de Siria o escuela siria a la representada por Jámblico, Teodoro de Asine, Dexipo y Sopatro de Apamea. En los artículos dedicados a los dos primeros filósofos citados pueden verse con más detalle las doctrinas más significativas de la escuela: tendencia a la formación de sistemas metafísicos en los cuales rige el principio tricotómico, empleo abundante de la dialéctica (v.), insistencia en el carácter absolutamente trascendente de la Unidad suprema, introducción de la aritmetología y de conceptos derivados de la tradición religiosa griega, y empleo del método alegórico en la interpretación de los diálogos platónicos. La escuela de Siria tendió por ello fuertemente a la metafísica especulativa, pero no se puede decir, como algunos autores hacen, que abandonara por entero la inclinación mistagógica. En esta última ejercieron influencia sobre todo los llamados misterios egipcios. Por este motivo hubo en algunos de los miembros de la escuela cierta tendencia a la teurgia (v.), lo que los aproximó a los pensadores neoplatónicos de la escuela de Pérgamo.

Respecto a los dos miembros de la escuela siria a quienes no se han dedicado artículos especiales —los dos discípulos de Jámblico, Dexipo y Sopatro de Apamea—, los datos que

sobre ellos se poseen son escasos. Dexipo escribió, según indica Simplicio, un comentario al tratado aristotélico sobre las categorías, que ha sido editado en uno de los tomos (IV, 2, 1888) de los *Commentaria in Aristotelem Graeca: Dexippi in Aristotelem categorías dubitationes et solutiones*, al cuidado de A. Busse. Sopatro de Apamea se trasladó a Constantinopla a la muerte de Jám-blico y parece haber influido sobre el círculo inmediato del Emperador Constantino. Según Suidas, Sopatro escribió un tratado sobre la Providencia, *Περὶ προνοίας*.

Bibliografía en los artículos JÁMBLICO y NEOPLATONISMO.

SIRIANO (fl. ca. 450), de Alejandria, uno de los miembros de la llamada Escuela de Atenas (VÉASE) del neoplatonismo (v.), fue discípulo de Plutarco de Atenas (que debe distinguirse de Plutarco de Queronea) y maestro de Proclo. En sus comentarios a escritos de Platón y de Aristóteles, Siriano presentó al Estagirita como el pörtico necesario para el entendimiento de las doctrinas de Platón. Ahora bien, el platonismo de Siriano es una mezcla de las doctrinas de Platón con elementos órficos y con concepciones derivadas de los Oráculos (v.) caldeos. Se atribuye a Siriano la elaboración de una doctrina —que, al parecer, influyó grandemente sobre Proclo— según la cual en el proceso de la emanación de un grado superior a un grado inferior de realidad se pasa por diversas fases, tales como las de la permanencia, salida y regreso.

Comentario de Siriano a los libros III, XIII y XIV de la *Metaphysica* publicado por H. Usener en la edición de Aristóteles de la Academia de Berlín (V, 1870) y por E. Kroll en *Commentaria*, ed. H. Rabe 2 vols., VI, 1, 1902. — *Syr. in Hermogenem Commentaria*, ed. H. Rabe, 2 vols., 1892. — Véase Th. Bach, *De Syriano philosopho neoplatonico*, I, 1862.

SISTEMA. Una definición del sistema como conjunto de elementos relacionados entre sí y armónicamente conjugados, es acaso suficiente para una idea común, pero no para una dilucidación filosófica. Ante todo, se plantea la cuestión de saber si tales "elementos" son entidades o bien si se trata de conceptos o enunciados. En segundo término, conviene desta-

car todavía el carácter peculiar de la conjugación. En efecto, y para no referirnos sino a dos casos muy conocidos, no tiene la misma significación el sistema si —tratándose de entidades— es un sistema "orgánico" o un sistema "mecánico". En la significación que los estoicos daban al término, el *ὄργανον* significaba primariamente orden (VÉASE), es decir, orden del mundo según el cual no sólo todo lo real estaba sometido a una ley, sino que, además, el pensamiento seguía, o debía seguir, la ley del orden sistemático. El sistema conceptual era por ello una traducción del sistema real. No podemos entrar aquí a dilucidar las cuestiones que con motivo de la relación entre el pensamiento y la realidad implican siempre una cierta idea de lo que es el sistema; digamos sólo que, sea cual fuere la forma particular asumida por el orden sistemático, se suelen considerar tres formas de relación: 1. El sistema conceptual deriva del real. 2. El sistema real es producto de un orden impuesto por el conceptual. 3. Sistema real y sistema conceptual son paralelos y, por alguna razón, coincidentes. Es obvio, por lo demás, que a medida que se acentúa la concepción de la espontaneidad del pensar se tiende a examinar el problema del sistema desde el punto de vista del orden de los conceptos. Así aconteció en el idealismo, que por vez primera precisó y aun, con Hegel, exaltó la idea del sistema, y en particular la idea de la filosofía como sistema. En la *Dialéctica trascendental* (v.), Kant retomaba su antigua idea del sistema como un todo del conocimiento ordenado según principios y definía la arquitectónica (VÉASE) como el arte de construir sistemas. Pero como justamente la razón humana es arquitectónica, resulta que puede convertir en sistema lo que era un mero agregado de conocimientos. De ahí la definición precisa: "Por sistema entiendo la unidad de las formas diversas del conocimiento bajo una sola idea" (*K. r. V.*, A 832, B 860), donde la idea es el concepto dado por la razón. Por eso, según Kant, el concepto determina *a priori* no sólo el alcance del contenido, sino las posiciones recíprocas de las partes, de suerte que podemos conseguir una unidad organizada (*articulatio*) y no un mero agregado (*coacervatio*), un

orden que crece desde dentro (*parintus susceptionem*) y no mediante sucesivas agregaciones (*per appositionem*). Sin embargo, el sistema de la razón era sólo, en último término, resultado de una tarea infinita. Con mayor radicalismo, en cambio, sostiene Hegel la idea —real y conceptual— del sistema. Puesto que solamente lo total es verdadero, y puesto que lo parcial es no-verdadero o, mejor dicho, momento "falso" de la verdad, esta última será esencialmente sistemática, y la realidad y verdad de cada parte solamente tendrán sentido en virtud de su referencia e inserción en el todo. De ahí que, como dice en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, "la verdadera figura dentro de la cual existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de esta verdad". La verdad sería, pues, según esto, solamente la articulación de cada cosa con el todo, y el todo mismo que expresa el sistema de esta articulación. Ya en la llamada filosofía de la realidad, de Jena (Cfr. *Jenenscr Realphilosophie*, 1803-1804, ed. J. Hoffmeister, 1032, pág. 264), Hegel insistía en que la organización (de la filosofía) como sistema no es sino la expresión de la idea según la cual la filosofía se contiene enteramente a sí misma y crece desde dentro, como un punto que se convierte en círculo. Desde Hegel puede hablarse, pues, con pleno sentido, de "sistema de filosofía", no porque estos sistemas no hubiesen existido ya antes, sino porque solamente desde Hegel, y como por efectos retroactivos, resalta y adquiere madurez aquella "sistematicidad" de los sistemas. Una buena parte de la producción filosófica puede aparecer entonces como plenamente sistemática, y los nombres de Plotino, de Escoto Erigena, de Santo Tomás, de Spinoza, de Wolff, de Suárez, confirman una tendencia a la cual parece contraponerse la actitud que Nicolai Hartmann llamó aporética, la que caracteriza el modo de pensar de Aristóteles, de San Agustín, de Occam, de Hume, de Nietzsche. Y con ello hasta tal punto que hasta hace poco se consideraba a un pensamiento tanto más filosófico cuanto más sistemático era, y se pudo ver la historia de la filosofía como una sucesión de sistemas. Sin embargo, frente a un tipo de pensamiento

como, por ejemplo, el de Eduard von Hartmann se destacó ya un pensamiento como el de Nietzsche (y antes el de Kierkegaard), en los cuales no solamente se quebró el sistema sino, lo que más importa para el caso, se llegó a plena conciencia de un nuevo modo no sistemático, esencialmente fragmentario, inclusive afóristico, adoptado por la filosofía. Este modo ha sido considerado por muchos autores como propiamente no filosófico; otros han visto, en cambio, en él el anuncio de un nuevo modo posible de hacer filosofía, la cual dejaría de ser sistemática en la medida precisamente en que dejaría de atenerse a los supuestos racionalistas que, a través de múltiples y dispares formulaciones, han persistido a lo largo de la historia de la filosofía en Occidente. Esta idea ha conducido a una discusión a fondo del problema mismo del sistema. Esta discusión ha seguido dos vías. Por un lado, el análisis del sistema como sistema formal a que nos referiremos luego con más detalle. Por otro lado, el examen de la cuestión de la relación entre pensamiento filosófico y sistema. Varias posiciones han sido adoptadas en este último problema. Una de ellas, la de J. Stikers (véase bibliografía), consiste en proclamar la posibilidad de un renacimiento de la filosofía sistemática a base de una depuración y simplificación de la terminología, cuya variedad histórica sería justamente, según dicho autor, la causante de que el aspecto sistemático no hubiese podido triunfar decisivamente. Otra de ellas, la de Nicolai Hartmann, que examina la historia de la filosofía en virtud de dos direcciones principales: la problemática y la sistemática. La primera abarca los esfuerzos encaminados a la dilucidación, aclaración y profundización de los problemas; la segunda, la edificación de grandes construcciones unitarias, que son al mismo tiempo profundización de problemas, pero que pretenden principalmente una solución global, casi siempre a partir de principios considerados "verdaderamente últimos" — que es lo mismo que decir "verdaderamente primeros". Entre las posiciones de Stikers y de N. Hartmann hay la de N. Petruzellis. Según este autor, un sistema no debe reproducir fotográficamente la realidad entera (con su indefinida extensión y

multiplicidad); un sistema es solamente "un organismo de conceptos y leyes universales". El sistema es "la fórmula filosófica de lo real" (*Sistema e problema* [1954], pág. 26 [subrayado por nosotros]). El sistema es un "símbolo indicativo útil para las posibles operaciones mentales posteriores". Por eso no hay oposición de principio entre problema y sistema. El sistema es la estática del pensar; el problema, la dinámica del pensar.

Es conveniente distinguir entre la actitud y la intención en el desarrollo de la filosofía. Así, mientras la actitud adoptada puede ser problemática, la intención puede ser sistemática y viceversa. Según N. Hartmann, es frecuente que en autores con intención sistemática aparezcan actitudes problemáticas. Además, es corriente que dentro de estructuras sistemáticas aparezcan numerosas indagaciones "problemáticas", esto es, interesadas por el examen y análisis de los problemas filosóficos con independencia de su articulación en un sistema. Hasta puede subrayarse este último aspecto en la obra de los pensadores del pasado y obtenerse de este modo una imagen de la historia de la filosofía muy distinta de la usual. Por ejemplo, Geulincx puede ser estudiado no tanto como un partidario del ocasionalismo (el cual sería sólo la "cascara" sistemática de su pensamiento, la solución "forzada" de sus verdaderos problemas), sino como un autor que ha aportado en su *axioma inconcussae veritatis* —destinado a mostrar la imposibilidad de salvar el hiato abierto por Descartes entre extensión y pensamiento— una notable aclaración de interés permanente sobre un determinado problema. También Francesco Orestano ha propugnado una análoga visión de la historia de la filosofía.

Algunos autores indican que la propensión sistemática no es en sí misma nociva; lo peligroso es, a su entender, adherirse a un sistema cerrado (como el de Hegel) en vez de propugnar un "sistema abierto" que sin perder ninguna de las ventajas de la ordenación sistemática, sea capaz de acoger nuevos problemas y de modificarse continuamente. El tipo de "sistema abierto" aquí referido es el adoptado por la ciencia en sus construcciones teóricas y puede ser considerado como extremadamente fecun-

do para el conocimiento. En efecto, pueden admitirse ciertas estructuras teóricas suficientemente amplias e intentar alojar en ellas los nuevos hechos que se vayan descubriendo. De este modo, los hechos modifican el "sistema", pero no lo cambian cada vez completamente.

Las consideraciones anteriores se refieren a la noción de *sistema en general*. La noción de sistema puede ser examinada, empero, desde un punto de vista más especial y formal. Daremos dos ejemplos de este examen: uno, proporcionado por un filósofo: Condillac; otro, proporcionado por la lógica y la metamatemática contemporáneas. Como veremos, solamente en este último caso puede hablarse propiamente de *sistema formal*.

Condillac (*Traite des systèmes*, 1749 [Introducción]) definió el sistema como "la disposición de las diferentes partes de un arte o una ciencia en un orden en que todas las partes se sostienen mutuamente y en que las últimas se explican por las primeras". Las partes que dan razón de otras son los principios, los cuales deben reducirse a un mínimo. Condillac indica que hay en las obras de los filósofos tres clases de principios y que cada una de estas clases da origen a una clase de sistema.

1. Principios en tanto que máximas generales o abstractas, supuestamente evidentes (tales como "Es imposible que la misma cosa sea y no sea", "La nada no es causa de nada", etc.);

2. Principios en tanto que suposiciones o hipótesis, ulteriormente comprobables por medio de la experiencia;

3. Principios extraídos de la consulta a la experiencia y del examen de hechos bien comprobados.

Según Condillac, solamente los sistemas basados en [3] son fecundos para las ciencias y para las artes. Los partidarios de la construcción de sistemas basados en [2] olvidan que las suposiciones o hipótesis pueden aumentarse y cambiarse a placer, y los que se adhieren a una idea de los principios en el sentido de [1] no tienen en cuenta que las nociones abstractas pueden ser una base para poner en orden los pensamientos, pero que no sirven para llevar a cabo descubrimientos.

A partir de dicha noción de sistema y de la clasificación corres-

pondiente de los sistemas, Condillac procede a criticar los sistemas abstractos e hipotéticos del pasado, especialmente los contruidos por los filósofos racionalistas del siglo XVII (Malebranche, Spinoza y Leibniz sobre todo), alegando que o son vacíos o son vagos. Tales sistemas son, pues, vanos, porque no consiguen —si no es de un modo artificial— ligar unas partes con otras. Sólo la posesión de un número suficiente de observaciones nos permite, según Condillac, comprender el encadenamiento de los fenómenos (*op. cit.*, Parte II, Cap. xiv). Así, aunque todos los sistemas se construyan del mismo modo (*op. cit.*, Parte II, Cap. xviii) y todos ellos se compongan de una serie de principios y de una serie de consecuencias, los buenos sistemas se distinguen de los malos por construir bien el lenguaje de que están hechos, es decir, por ser fieles a la conocida definición de Condillac: "Una ciencia bien tratada es un lenguaje que está bien hecho." Para entender la noción de *buen sistema* es, pues, necesario comprender la noción de *lenguaje bien hecho*. Referencias a estas nociones se hallarán en los artículos sobre Condillac y lenguaje (VÉANSE).

El segundo ejemplo en este examen de la noción de sistema desde un punto de vista más especial es el único que nos pone sobre la pista de la idea de *sistema formal* en sentido estricto. Se admite hoy que un sistema formal es una serie de proposiciones dispuestas en tal forma, que de algunas de estas proposiciones, llamadas *axiomas*, se derivan otras proposiciones con ayuda de ciertas reglas de inferencia. La especificación de estas reglas es indispensable si se quiere que el sistema sea verdaderamente formal, pues la antigua concepción de que un sistema consiste en una serie de postulados y sus consecuencias lógicas está basada en una idea meramente "intuitiva" de la derivación, idea poco recomendable ya que la "intuición" no nos permite eliminar las paradojas. La investigación de la noción de sistema formal es indispensable para la comprensión de la estructura formal de cualquier cálculo lógico y matemático y, en general, de toda ciencia formalizada.

Lo que no es un sistema formal es

asunto en que están de acuerdo hoy la mayor parte de los lógicos. Lo que es un sistema formal resulta, en cambio, objeto de variadas controversias. Algunos autores (así, S. C. Kleene en su *Introduction to Metamathematics*, 1952, Cap. IV) habla simplemente de un sistema formal en el sentido de un cálculo. Lo que hemos dicho a propósito de la erección de un cálculo (v.) puede, pues, ser aplicado al sistema formal. Este constituye entonces un objeto-lenguaje. Otros autores (así, Carnap en su *Introduction to Semantics*, 1948, § 4, § 37) consideran el sistema formal como el objeto-lenguaje más el metalenguaje en que se habla de él. Según Carnap, la teoría de los sistemas es el estudio de sistemas semánticos y sintácticos. Este estudio abarca la pura semántica y la pura sintaxis y, además, el estudio de las relaciones entre sistemas sintácticos y semánticos (que no pertenece a ninguna de las dos citadas disciplinas). Otros términos empleados para el estudio en cuestión son: sistemática; sistémica (K. R. Symon); gramática [lógica] (Wittgenstein). Otros autores (así, H. B. Curry en su *A Theory of Formal Deducibility*, 1950 [Notre Dame Mathematical Series, 6]); otras indicaciones al respecto en el libro del mismo autor titulado *Outlines of a Formalist System of Metamathematics*, publicado en 1951, pero escrito en 1939 y con sólo algunos agregados de 1942 y 1947) tratan de presentar un cuadro más complejo. Según Curry, un sistema formal es definido mediante una serie de convenciones llamadas su *marco primitivo*, el cual especifica:

I. Una serie de objetos de que trata el sistema: los *términos*;

II. Un conjunto de proposiciones llamadas *proposiciones elementales* relativas a estos términos;

III. Las proposiciones elementales que son consideradas como *teoremas*.

Dentro de [I] figuran *términos primitivos* (V. SIGNOS PRIMITIVOS) y *reglas de formación de los términos*; dentro de [II], reglas para formar estos términos primitivos mediante *predicados* específicos; dentro de [III], axiomas o conjuntos de proposiciones declaradas verdaderas y reglas de derivación que especifican el modo como los teoremas elementales se derivan de los axiomas.

[I] y [II] constituyen la morfología del sistema; [III], la teoría. Otras clasificaciones de los elementos especificados por el marco primitivo son posibles. Así, la que incluye dentro de dicho marco las ideas primitivas y los postulados.

El estudio de un sistema formal por medios distintos de los del sistema puede ser llamado *metateoría*. No puede ser llamado simplemente *metalógica*, porque sólo una parte de ésta (en la sintaxis) se ocupa de los sistemas formales. No puede ser llamado tampoco *metamatemática*, porque ésta se refiere sólo al estudio de los sistemas formales matemáticos.

Siguiendo a Carnap y Church, N. L. Wilson y R. M. Martin distinguen entre un *sistema logístico formalizado* (cálculo) y un *sistema de lenguaje formalizado* (o lenguaje interpretado). El primero está determinado por reglas que se refieren sólo a símbolos y a expresiones; el segundo es un sistema logístico que posee una interpretación determinada de *denotata* dados a sus expresiones. El sistema logístico se determina sólo por reglas sintácticas, por cuyo motivo se llama a veces *sistema sintáctico* (calificándose de *metalenguaje sintáctico* el lenguaje en el cual es formulado). El sistema de lenguaje es llamado a veces *sistema semántico* por estar determinado tanto por reglas sintácticas como por reglas semánticas (calificándose de *metalenguaje semántico* el metalenguaje en el cual es formulado). Todos los sistemas formalizados, ya sean sintácticos o semánticos, se componen de una serie de *elementos*: (1) la especificación de un vocabulario primitivo; (2) la definición explícita de lo que es una fórmula (y posiblemente un término) del sistema; (3) una lista finita de fórmulas que sirven de axiomas o sentencias primitivas; (4) las reglas de inferencia; (5) una lista de fórmulas llamadas teoremas; (6) una lista de enunciados que permiten introducir abreviaturas, y (7) una lista de enunciados que indican explícitamente las propiedades de la denotación. Aunque la anterior lista de elementos no constituye una definición exacta de sistema formalizado, permite entender las características principales del mismo (Cfr. Wilson y Martin, "What is a

Rule of Language?, *Proceedings of the American Philosophical Association* [1952], 105-125).

Además de las obras citadas en el texto, véase: O. Ritschl, *System und systematische Methode*, 1906. — Hermann von Keyserling, "Zur Psychologie der Systeme, *Logos*, I (1910-1911), 405-11. — Nicolai Hartmann, "Systematische Methode", *Logos*, III (1912), 121-63, reimp. en *Kleinere Schriften*, III, 1958, págs. 22-60. — Id., id., "Systembildung und Idealismus" (en *Philosophische Abhandlungen H. Cohens zum 70sten. Geburtstag*, 1912), reimp. en *Kleinere Schriften*, III, 1958, págs. 60-78. — Id., id., *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944). — Emil Kraus, *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*, 1916 (*Kantstudien. Ergänzungshefte*, 37). — J. Stikers, *Die Wiedergeburt der systematischen Philosophie aus der Verdeutlichung der Terminologie und des Abstraktionsproblems. Prolegomenon zu jedem Realismus und Rationalismus*, 1927. — Paul Weiss, "The Nature of Systems", *The Monist*, XXXIX (1929), 281-319, 440-72. — F. Kröner, *Die Anarchie der philosophischen Systeme*, 1929. — Hugo Dingler, *Das System. Das philosophische-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, 1930. — Étienne Souriau, *L'Instauration philosophique*, 1939. — J. Pucelle, "Note sur l'idée de système", *Les Études Philosophiques*, N. S. III (1948), 254-67. — Nelson Goodman, "Some Reflections on the Theory of Systems", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 620-25. — N. Petruzzellis, *op. cit. supra*. — Skolem, Hasenjaeger, Kresel, Robinson, Hao Wang, Henkin, Loss, *Mathematical Interpretation of Formal Systems. A Symposium*, 1955. — H. Blumenberg, H. Joñas et al., "System", cuaderno 2, Año X (1957) de *Studium generale*. — Ludwig von Bertalanffy y Anatol Rapoport, eds., *General Systems*, 1959 [Yearbook of the Society for General Systems Research, IV]. — Everett W. Hall, *Philosophical Systems; a Categorical Analysis*, 1960. — Francesco Barone, *Interpretazione e interpretabilità dei sistemi formali*, 1962 [Discorsi e Profusioni, 15].

SISTÉMICA. Véase SISTEMA.

SITUACIÓN. De acuerdo con Renato Lazzarini ("Status' e 'situazione'", *Giornale di Metafisica*, III, 3 [1947]), el concepto actual de situación tiene un antecedente en el concepto medieval del *status*. Éste

se entiende o como un *status viae* o como un *status termini*. El primero designa "nuestra situación", la de cada cual y a la vez la de todos los hombres, situación caracterizada por la forma del *pasaje*, de la *transición*, del *status* o posición entre dos mundos. El segundo designa la situación final, que no es detención de un movimiento, sino punto donde ha ido a concentrarse todo movimiento, esto es, todo movimiento positivo o de acercamiento a la fuente del ser. El concepto actual de situación, aunque no derivado directamente del anterior, denota, sin embargo, una realidad afín a la connotada por él. Tal concepto ha sido elaborado por diversas tendencias filosóficas, pero especialmente por aquellas que, desde la reacción anti-hegeliana, han intentado considerar lo real como algo distinto de una "objetividad" que no se decide a incluir el sujeto mismo como elemento suyo o como ámbito dentro del cual se da —sin perjuicio de su "verdad"— la realidad objetiva. La noción de situación está, así, íntimamente emparentada con la filosofía de la existencia, tomando esta expresión en su más amplio sentido. Kierkegaard había elaborado ya, en efecto, una filosofía "situacionista" en la cual el hombre aparece, en tanto que existente, como un "ser en situación". Esta situación puede ser auténtica —como ocurre con la actitud "ética" o "decisionista"— o puede ser inauténtica — como es el caso de la actitud estética" o "contemplativa". En todo caso, el concepto de situación parece fundamental para una filosofía que —como lo ha hecho con todo radicalismo la de Ortega y Gasset— considera necesario retrotraerse a la realidad radical de la vida, más acá de toda interpretación —verdadera o falsa— de ella y del mundo en el cual la vida está alojada por una de sus dimensiones fundamentales. Aunque se hable, pues, de situación bajo diferentes respectos —situación moral, religiosa, social, histórica, etc.—, el concepto auténtico de situación parece tener que ser siempre el de una situación total o vital. Así lo ha entendido Karl Jaspers. Éste indica que el concepto de situación es comprensible a partir de la imagen de la posición de las cosas dentro de una ordenación espacial-topográfica, pero

que en manera alguna puede identificarse con ella. El pensamiento de la situación de la existencia surge más bien como el de una "realidad para un sujeto interesado en ella en tanto que existencia", y por eso la situación espacial o temporal del sujeto existencial es sólo un modo de la radical situación en que la existencia se halla y aun que la existencia misma es. Tal situación puede ser general o típica, e históricamente condicionada. En todo caso, la existencia será siempre un ser en situación, que no puede salir de una sin entrar en la otra. Ahora bien, no todas las situaciones son para Jaspers iguales: hay simples situaciones y situaciones-límites. Estas últimas son las que *constituyen* la existencia misma: el hecho de que ella viva en situación, de que no pueda vivir sin lucha ni dolor, de que deba asumir responsabilidades últimas, de que deba morir, son ejemplos característicos de este tipo de situaciones. Esto da lugar a una "sistemática de las situaciones-límites" para cuya ordenación pueden servir las anteriormente mentadas, pues, desde luego, el primer estadio de toda sistemática está formado por el hecho de que "yo, como existencia, estoy siempre en una determinada situación" (*Philosophie*, II, 109 (trad. esp.: *Filosofía*, II [1959], págs. 65 y siguientes). Fundamental dentro de las situaciones es lo que Jaspers llama "situaciones-límites" (*Grenzsituationen*); en el curso de ellas llegamos a ser, dice Jaspers, "la posible existencia que hay en nosotros". Las situaciones-límites son posibilidades que afectan la existencia en su esencia misma. El "estar-en-el-mundo", de Heidegger, puede considerarse asimismo como ejemplo de un ser como situación. Y la situación como un "estar" radical es justamente lo que caracteriza el *Dasein* (VÉASE) en su *Da*, hasta el punto de que *Da* ha podido ser vertido por 'situación'. La diferencia entre el estar en su sitio de las cosas y el estar en situación del hombre aparece entonces claramente. Como dice Eduardo Nicol, mientras el cambio de lugar no afecta a las cosas en sí mismas, al hombre le afecta fundamentalmente. El carácter único de cada situación para el hombre está religado, sin embargo, por el hecho más fundamental de que el hombre esté "en la situación de un ser

que vive una vida única" (*Psicología de las situaciones vitales*, 1941, pág. 125 [2ª ed., 1963]). Estar en situación —lo característico de la existencia humana— no es, por lo tanto, solamente ocupar un sitio —aunque sea un sitio "histórico"—, sino vivir desde una situación, que puede ser a la vez única o mostrenca, dada por el contorno o auténticamente forjada. Gabriel Marcel abunda en opiniones parecidas, sobre todo cuando al distinguir entre existencia y objetividad, considera la primera como el ámbito de toda "posición" que pueda ocupar la segunda. Por eso, como indica Zubiri, "la situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquellas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades" ("El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", 1942, en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, pág. 404). Una distinción entre situación, circunstancia y horizonte (VÉASE), a veces considerados como equivalentes, se hace, pues, imprescindible. De ahí que, como precisa Julián Marias, el término 'situación' aluda a una realidad más restringida —y, a la vez, más precisa— que la circunstancia, pues "sólo menta aquellos elementos de la circunstancia cuya variación define cada fase de la historia, que nos *sitúan* en un nivel histórico determinado", por lo cual pertenece a la situación también un ingrediente no circunstancial, que pertenece al ser "yo mismo" y que puede llamarse "la *pretensión* que me constituye y que me hace, primero, estar efectivamente en una situación y después salir de ella para pasar a otra" (*Introducción a la filosofía*, 1947, págs. 33-4).

Luis Cencillo (*La experiencia profunda del ser*, 1948) distingue entre "situación" (que es el "estar" del hombre en la realidad, considerada como conjunto de posibles valoraciones), "supra-situación" (dada en forma transpersonal), "subsituación" (o situación individual específica) y "trans-situación" (o posibilidad del paso de unas situaciones a otras en vista del carácter precario o insatisfactorio de las primeras).

La mayor parte de los conceptos de "situación" hasta aquí presentados proceden de filosofías de tipo "exis-

tendal", "vital", etc., o, en todo caso, de filosofías que han destacado los aspectos "ontológicos" del concepto de situación. Este concepto aparece, sin embargo, en otros tipos de pensamiento. Interesante a este respecto es John Dewey. En su *Logic. Theory of Inquiry* (1938) que, como el autor mismo indica, es un desarrollo de ideas ya presentadas en sus *Studies in Logical Theory* (1903), en *How to Think* (1910) y en *Essays in Experimental Logic* (1916), Dewey pone de manifiesto que, negativamente hablando, el término 'situación' no designa un solo objeto o acontecimiento o serie de objetos y acontecimientos, ya que nunca experimentamos o formamos juicios sobre objetos o acontecimientos aislados, sino únicamente dentro de un contexto. Ahora bien, este contexto o "todo contextual" (*contextual whole*) es lo que se llama "situación" (*Logic*, etc., pág. 66). La situación, sigue diciendo Dewey, es un todo en virtud de una cierta cualidad inmediata que lo penetra por entero. La cualidad une todos los elementos constitutivos en un todo, pero, además, da a este todo su carácter "único", formando una situación individual, "indivisible e induplicable" (*op. cit.*, pág. 68). Dewey reconoce que no se puede demostrar la existencia de situaciones como "universos de experiencia", pero puede "invitarse" a percatarse de ellas. A base del concepto de situación puede, además, ponerse en claro la serie de condiciones necesarias para la "investigación" o "pesquisa". En efecto, la "investigación" o "pesquisa" (*inquiry*) puede ser definida como "la transformación dirigida de una situación indeterminada en otra tan determinada en sus distinciones y relaciones constituyentes que convierta los elementos de la situación original en un todo unificado" (*op. cit.*, pág. 105). Puede verse con todo ello que aunque formalmente Dewey no presenta el concepto de situación dentro de una filosofía "existencial" o "vital", tiene en cuenta el carácter por lo menos "vital" de la situación; según Dewey, ningún problema puede plantearse, o siquiera adquirir sentido, si no es en forma "situacional".

Se ha hablado de una "ética de la situación" o de una "ética situacional". Por ella se entiende un tipo de ética que destaca la importancia, y

hasta el carácter decisivo, de las situaciones o de las circunstancias en las decisiones morales. Los partidarios de tal tipo de ética rechazan las doctrinas morales demasiado formales (como, y especialmente, la kantiana) alegando que no tienen en cuenta el carácter irreductible, y posiblemente irreplicable, de las situaciones y que no permiten ni siquiera tomar ninguna decisión específica. Ejemplo de la ética de la situación es la basada en la elección y el compromiso tal como ha sido apuntada por Sartre en *L'existentialisme est un humanisme*.

Ciertos autores, que rechazan una ética meramente situacional, admiten, sin embargo, que hay que tener en cuenta las situaciones y las circunstancias en virtud del peso que ejercen en la elección dentro de la esfera moral, y sobre todo a causa de la necesidad que tiene lo moral de apoyarse en lo concreto. Así, por ejemplo, J. L. L. Aranguren, aunque considera que la ética pura de la situación se funda en la errónea concepción de que no hay normas anteriores a la situación, y de que el hombre es pura y nuda existencia, apunta que "de hecho, la moral, y no sólo la moral general, sino también la ética cristiana, tiende a hacerse cada vez más concreta en el sentido de dotar de contenido propio, sin merma, claro es, del esquema general de los preceptos a que todos sin excepción estamos sometidos, a la perfección de cada cual. No hay una perfección abstracta, sino que cada hombre tiene delante, pero no prefijada, sino prudencialmente determinable a través de tanteos y tal vez de equivocaciones, su propia posibilidad de perfección" (*Ética* [1958], Parte II, Cap. ix, págs. 278-9). Según Aranguren, la pura ética situacional debe distinguirse del casuismo (véase PROBABILISMO) —con el cual es a veces erróneamente equiparada—, por cuanto el casuismo "pretende prever todas las situaciones posibles y predeterminar lo que en cada una de ellas ha de hacerse u omitirse" (*op. cit.*, pág. 280), lo cual es, evidentemente, opuesto a una ética que no prevé ni puede en principio prever qué decisión habrá que tomar en vista de la índole imprevisible y única de cada situación.

Se ha hablado asimismo de "situación" en sentido "social" y hasta como un concepto sociológico básico

(E. Tierno Galván, S. Mañero Mañero; Cfr. bibliografía). En este caso la situación es considerada como lo que constituye la realidad del individuo en cuanto ser social. La dimensión social de la situación no ha sido siempre descartada en algunas de las concepciones de "situación" antes presentadas, pero no ha adquirido la importancia central que tiene en una noción específicamente sociológica de la situación.

Además de los escritos mencionados en el texto del artículo véase, acerca de Jaspers: Ludger Jaspers, *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers*, 1936 (Dis.). — Cesare Luporini, *Situazione e libertà nella esistenza umana*, 1942. — Otros escritos de Renato Lazzarini: "La dottrina degli 'status' nella filosofia medioevale e il concetto di situazione dell' esistenzialismo", en el volumen colectivo *Filosofia e Cristianesimo*, 1955, págs. 232-9, y *Situazione umana e il senso della storia e del tempo*, 1961.

Sobre conocimiento y situación: Carl August Emge, "Über den Unterscheid zwischen 'tugendhaftem', 'fortschrittlichem' und 'situationsgemässen' Denken, ein Trilemma der 'praktischen Vernunft'", en *Verhandlungen der Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, t. II, 5, págs. 445-500. — S. Mañero Mañero, "Situación y conocimiento", *Revista de Filosofía* [Madrid], XVI (1953), 489-524. — Id., id., "Situaciones-límites y crisis", *Las Ciencias*, XIX, 1. — Pietro Priini, *Discorso e situazione*, 1961.

Sobre ética de las situaciones: Antonino Poppi, O.F.M., *La "morale di situazione". Esposizione e critica*, 1957. — Angelo Parcco, *L'etica delle situazioni*, 1958.

Sobre la situación en sentido social: E. Tierno Galván, *Sociología y situación*, 1955. — S. Mañero Mañero, "Del concepto de 'situación' a la definición de 'lo social'", *Crisis*, V (1958), 219-28.

SITUS. Véase UBI.

SMITH (ADAM) (1723-1790) nació en Kirkcaldy (Fifeshire, Escocia), estudió en Glasgow y en el "Balliol College" de Oxford. En 1748 se dirigió a Edimburgo, donde dio conferencias y trabó estrecha amistad con Hume. En 1751 fue nombrado profesor de lógica en la Universidad de Glasgow, y en 1752 profesor también de filosofía moral en la misma Universidad. Dimitió de estos cargos en 1763

para acompañar en calidad de preceptor al joven Duque de Buccleugh en un viaje de año y medio por Francia y Suiza. Conoció entonces a varios significados economistas: François Quesnay (1694-1774), Jacques Necker (1732-1804), Arme Robert Jacques Turgot (1727-1781). De 1766 a 1776 residió en Kirkcaldy, trabajando en su obra sobre "la riqueza de las naciones". En 1778 fue nombrado delegado de Aduanas en Edimburgo, y en 1787 fue nombrado rector de la Universidad de Glasgow.

El pensamiento de Adam Smith, tanto en economía como en filosofía moral, se caracteriza por un constante esfuerezo de unir la doctrina con la "práctica", es decir, con la experiencia. Adam Smith es conocido sobre todo como economista y se le considera como uno de los más destacados representantes de la llamada "economía liberal". Ello es cierto en tanto que Smith aboga por la libertad de comercio, pero más importantes en Smith que sus conclusiones son las bases de su doctrina económica, la cual contribuyó grandemente a la formación de lo que se ha llamado "la economía clásica", muy influyente en prácticamente todos los economistas del siglo XIX, incluyendo Marx (véase MARXISMO). Smith investigó el desarrollo del comercio y de la industria en varias naciones europeas, estudiando la formación del capital, su inversión y su distribución.

Desde el punto de vista filosófico nos interesa aquí más la filosofía moral de Adam Smith, uno de los filósofos del "sentimiento moral" o "sentido moral", y uno de los que más sistemáticamente desarrollaron la llamada "moral de la simpatía" (VÉASE). La simpatía es, según Adam Smith, lo que determina la aprobación de las acciones ajenas, pues "la cuestión más importante en filosofía moral, después de la indagación acerca de la naturaleza de la virtud, es la relativa al principio aprobatorio, al poder o facultad mentales que hacen que ciertos caracteres nos resulten agradables o desagradables, nos obliguen a preferir determinada manera de comportamiento a otra manera distinta, nos conducen a calificar de buena a la una y de mala a la otra y nos llevan a considerar: a la primera como un objeto digno de aprobación, de honra y recompensa; de culpa, censura y

castigo, a la segunda" (*Teoría de los sentimientos morales*, trad. esp., 1941, pág. 137). Pero la simpatía, por lo menos en su acepción moral, no es para él un movimiento de reacción instintiva dominada por la utilidad y por el egoísmo, sino el hecho de una comunidad de sentimiento con el prójimo, por medio de la cual se otorga a su acto un juicio totalmente imparcial y desinteresado. En su teoría económica Smith defiende la libertad completa de comercio; sólo la no intervención del Estado en la vida económica puede, según él, aumentar la riqueza de las naciones. Las teorías económico-políticas de Smith constituyen el fundamento del liberalismo económico que tan gran influencia ejerció, principalmente en Inglaterra, en el curso de los siglos XVIII y XIX.

Obras principales: *Theory of Moral Sentiments*, 1759 (trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, 1941). — *Inquiry into the Nature and into the Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (la trad. esp. más reciente: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958). — *Essays on Philosophical Subjects, to which is prefixed an Account of the Life and Writings of the Author*, 1795, ed. Dugald Stewart. — *Posthumous Essays*, 1795, ed. Black y Hutton. — Edición de obras: *Works*, 5 vols., 1811-1812, ed. Dugald Stewart, reimp., 1962. — Véase M. Chevalier, *Étude sur A. S. et sur la fondation de la science économique*, 1874. — W. Paszkowsky, *A. S. als Moralphilosoph*, 1890. — A. Mayer, *Friedrich Karl Fulda. Ein Beitrag zu Geschichte der Smithschen Schule*, 1907 (Dis.). — A. W. Small, *A. S. and Modern Sociology*, 1909. — F. W. Koch, *Ueber den Zusammenhang von Philosophie und Theorie der Wirtschaft bei A. S.*, 1927 (Dis.). — Th. Pütz, *Nationalökonomisches Denken und Weltanschauung bei A. S.*, 1932. — W. A. Scott, *A. S. as Student and Professor*, 1937. — L. Bagolini, *La simpatía nella morale e nel diritto. Aspetti del pensiero di A. S.*, 1952. — Josep Cropsey, *Polity and Economy. An Interpretation of the Principles of A. S.*, 1958.

SOBRENATURAL. Según H. de Lubac (Cfr. obra en la bibliografía, especialmente Parte III, Caps. i y ii), el término *supernaturalis* fue usado como término teológico solamente en las traducciones del Pseudo-Dionisio efectuadas por Hilduino y Juan Duns Escoto, se extendió durante el siglo XIII, en particular a partir de Santo

Tomás, e ingresó en los textos eclesiásticos durante el siglo XVI (Bula de Pío V condenando a Bayo). Ello no significa que los problemas planteados por la noción de lo sobrenatural no hubiesen sido dilucidados antes de tales fechas, ni que no existiese una especie de "pre-historia" tanto del concepto como del vocablo. H. de Lubac ha estudiado cuidadosamente tal pre-historia y ha advertido que en los comienzos de ella se encuentra el uso de los términos ὑπερφυσικός y ὑπερφυσικός como términos poseedores de un significado predominantemente cosmológico (o, si se quiere, supracosmológico). Tanto los neoplatónicos como los escritores cristianos de los primeros siglos emplearon abundantemente los citados vocablos. Con ellos se designaba un lugar supraceleste — con las correspondientes distintas concepciones de tal lugar según los autores. A dichos vocablos hay que agregar otros: el adjetivo ὑπερφυσικός y las expresiones ὑπερ φύσιν (a veces vertida por *supra naturam*) y πρὸς φύσιν (a veces vertida por *praeter naturam*). Especialmente ὑπερ φύσιν parece ser la expresión más cercana a lo que será luego el concepto teológico de *sobrenatural*.

Es opinión común entre los teólogos que el vocablo 'sobrenatural' designa un orden de realidad no sólo distinto del orden de la naturaleza — como lo puede ser el reino de la ley —, sino también superior al orden de la naturaleza. No designa, empero, exclusivamente un orden divino, pues hay que tener presente que dentro del orden humano se concibe la coexistencia de las facultades naturales con la gracia sobrenatural. Pero designa algo que tiene una fuente divina o, como escribe Blondel, algo que "procediendo de una descendencia gratuita de Dios, eleva a la criatura inteligente a un estado que no puede ser ni realizado, ni merecido, ni siquiera concebido expresamente por ninguna otra fuerza *natural*, pues se trata de la comunicación de la íntima vida divina, *secretum Regis*, de una verdad impenetrable a toda visión filosófica, de un bien superior a toda aspiración de la voluntad" (Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire*, s.v. "Surnaturel", 8ª ed., 1960, pág. 1075, nota). Las dificultades surgidas a consecuencias de

la radicación de lo sobrenatural en lo divino y en lo humano se solucionan mediante una serie de distinciones. Entre ellas destaca la que se propone entre don relativamente sobrenatural y don absolutamente sobrenatural. El primero es considerado como algo que aunque, a diferencia de lo natural, no es derivado necesariamente de una esencia, no va más allá del orden del conjunto de la naturaleza. El segundo es el que está por encima de toda naturaleza creada y supone una participación especial en la propia bondad divina. El don relativamente sobrenatural es llamado también don preternatural.

En el artículo "Surnaturel", del *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann [tomo XIV, 2, col. 2849-2859], A. Michel propone la siguiente definición formal de 'sobrenatural': es "lo que con relación a la naturaleza trasciende de sus elementos esenciales, de sus actividades y pasividades naturales, de sus exigencias, de su mérito natural, pero no de su capacidad obediencial y perfectible". Por eso lo sobrenatural puede perfeccionar lo natural. Las divisiones que pueden establecerse en el concepto de sobrenatural son (de acuerdo con Garrigou-Lagrange) las siguientes: I. Lo sobrenatural substancial (increado, absoluto). II. Lo sobrenatural accidental (creado, participado). Dentro de este último se distinguen: (1) Lo sobrenatural *simpliciter* (o absoluto propiamente dicho) y (2) Lo sobrenatural *secundum quid*, es decir, por comparación, preternatural o sobrenatural relativo (como los dones de la justicia original: inmortalidad condicionada del cuerpo, lo maravilloso diabólico, etc.). A su vez, lo sobrenatural *secundum quid* se subdivide en (1a) sobrenatural *quoad substantiam* (influencia de la causa formal, como la gracia, los sacramentos, etc.) y (2a) sobrenatural *quoad modum* (influencia de las causas extrínsecas, que pueden ser: influencia de la causa final, como en los actos naturales producidos por la caridad; influencia de la causa eficiente, como en los milagros y profecías, etc.) (A. Michel, *loc. cit.*, col. 2853).

Muchos racionalistas y prácticamente todos los naturalistas (por ejemplo, John Dewey) rechazan la noción de sobrenatural, la cual, a su

entender, no designa ninguna realidad. Otros autores entienden 'sobrenatural' en un sentido muy amplio, más cercano al sentido antiguo de lo supracósmico que al sentido teológico de *supernaturalis*. Entre los últimos figura Santayana, al usar el concepto de sobrenaturalismo como designando una cierta concepción del mundo distinta de la naturalista y de la romántica.

J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 1904. — H. Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendence du surnaturel*, 1908. — A. Landgraf, "Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühcholastik", *Scholastik*, IV (1929). — L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931. — J. Oman, *The Natural and the Supernatural*, 1931. — A. Verrière, *Le Surnaturel en nous et le péché originel*, 1934. — J. B. S. Haldane y Arnold Lunn, *Science and the Supernatural*, 1935. — Shirlev Jackson Case, *The Origins of Christian Supernaturalism*, 1946. — H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, 1946. — J. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*, 1952. — Giovanni de Crescenzo, *Naturalismo e ipotesi metafisica. Il ritorno del sovrannaturale*, 1962.

Un antiguo y vasto tratado sobre lo sobrenatural es el de Juan Martínez de Ripalda, S. J. (nac. Pamplona: 1594-1648), *De ente supernaturali*, 3 vols. (I. 1643; II. 1645; III. 1648), nueva ed., 6 vols., 1871-1872.

SOBRE-SER. Si hay algo que sea más allá de cuanto es, ἵκετα τῆς οὐσίας, como decía Platón del Bien (*Rep.*, VI), este algo no será propiamente un "algo" ni tampoco una substancia o un ser, sino un sobre-ser, sobre-ente, ὑπερούσιος. Tal sucede, según Plotino, con Lo uno (véase), el cual no es ninguno de los seres y es anterior a todos los seres (*Enn.*, III, viii, 9). Lo Uno trasciende todo ser, pues no es ninguno de los seres, ni tampoco los seres en conjunto. Gracias a ello, lo Uno puede ser principio de todos los seres; no podría serlo si fuera algo de lo principiado. La anterioridad radical de lo Uno hace que no haya ninguna unidad anterior a él. Lo Uno no es ni siquiera "plenitud de ser", ἄρρητος; es anterior a esta plenitud y la trasciende, estando por encima de ella.

Análogamente, el Pseudo-Dionisio manifestaba que el nombre del "Ser"

trasciende a todo ser (*De div. nom.*, 816B), y que la Causa trascendente de todo lo inteligible no tiene ella misma nada de inteligible (*Theol. myst.*, 1045D). El Supremo Ser, lo Uno perfecto, Dios, es, en suma, "sobresente" y "sobresencial".

La idea del Ser absoluto, de lo Uno, de Dios, etc. como trascendiendo todo ser, es propia no solamente de la mística y de la llamada "teología negativa", sino, en rigor, de toda concepción de Dios como un verdadero absoluto (véase ABSOLUTO). En efecto, sólo a lo que está de algún modo religado a otra cosa, o depende de otra cosa, le corresponde el ser. Debe advertirse que no todas las filosofías en las cuales interviene la noción de absoluto están de acuerdo en que lo Absoluto trasciende todo ser. Sólo las filosofías, o las teologías, para las cuales lo Absoluto es un principio distinto de lo principiado e infinitamente superior a lo principiado, pueden afirmar que hay un "sobre-ser". El idealismo absoluto, que admite asimismo un Absoluto, no puede concebir a éste como un "sobre-ser" justamente porque lo Absoluto, lejos de estar desligado de todo, es la relación de todo con todo.

SOCINIANISMO. El hecho de que durante los siglos xvii y xviii muchos deístas, librepensadores (VÉASE) y racionalistas —especialmente en Francia e Inglaterra— fueran acusados de socinianismo, nos lleva a decir unas palabras sobre las doctrinas fundamentales de esta tendencia.

Se trata de una tendencia religiosa fundada por dos reformadores italianos: Lelio Sozzini [Laelius Socinus] (1525-1562) y su sobrino Fausto Sozzini [Faustus Socinus] (1539-1604). Esta tendencia se difundió al principio especialmente en Polonia, pero con la expulsión de los socinianos de dicho país (1638) pasó al Occidente. Después de atravesar una serie de etapas y modificaciones, el socinianismo ofreció varias características definidas, las cuales se expresan principalmente en el llamado Catecismo de Racow, publicado en polaco en 1605 y en latín en 1609. Los socinianos admitían la revelación bíblica y aun interpretaban la Biblia literalmente. Pero como consideraban que esta interpretación era materia de juicio privado y no de la autoridad, surgieron muy pronto en ellos rasgos

racionalistas que hicieron del socinianismo una peculiar combinación de reformismo luterano y humanismo renacentista y moderno. Desde el punto de vista dogmático, las tesis capitales de los socinianos eran las siguientes: negación del dogma de la Trinidad (por tanto, unitarismo); consiguiente negación de la divinidad de Jesús (considerado como un hombre deificado que sirvió de mediador a Dios), concepción del hombre como ser *naturalmente* bueno. Esta última concepción y la del rechazo de la interpretación de la Biblia por la autoridad eclesiástica influyeron sobre los rasgos optimistas y naturalistas del deísmo (v.) y del librepensamiento inglés del siglo xvii.

Obras de los socinianos en *Bibliotheca Fratrum polonorum quos unitarios vocant*, 5 vols., 1656 y sigs., ed. A. Wiazowaty. — Véase O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes*, 2 vols., 1847. — H. J. McLachlan, *Socinianism in Seventeenth Century England*, 1951. — G. Pioli, *Fausto Socino*, 1952.

SOCIOLOGÍA. En la jerarquía de las ciencias propuesta por Comte (VÉASE; véase también CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]), la sociología —término introducido y propagado por el mencionado filósofo— ocupa la cima (de la "pirámide"), lo cual equivale a decir que es al mismo tiempo la ciencia superior y la menos perfecta, es decir, en la idea de Comte, la que, por ser más concretos sus objetos, ha llegado con más retraso que las otras a alcanzar el grado de la "positividad". La fase positiva de la Humanidad comienza con la conversión de la sociología en ciencia positiva y en esta conversión se halla expresado el grado culminante de la evolución intelectual. Pero la sociología no es, según Comte, más que una física social, lo cual no equivale a una reducción de la sociología a otras ciencias más fundamentales, pues la sociología considera sus objetos de un modo distinto, como totalidades orgánicas y no como elementos arbitrariamente desintegrables. El naturalismo de la sociología de Comte no impide el reconocimiento de la peculiaridad de una ciencia que tiene de común con las otras el carácter de lo positivo, pero que se diferencia de ellas por el método tanto como por constituir el

paso a la religión de la Humanidad, fundada en una teoría del orden, en una estática social que investiga los fenómenos de la sociedad en su coexistencia y no, como la dinámica social, en su progreso, desenvolvimiento o sucesión. En el propósito de Comte, la sociología abarca, por consiguiente y en última instancia, el conjunto de las ciencias del espíritu e implica, en tanto que dinámica social o física social dinámica, una filosofía de la historia, que explica la progresiva positivización del saber y con él la Humanidad.

La fundación de la sociología por Comte no supone que no hubiera consideraciones sociológicas en filósofos anteriores, pero representa el reconocimiento de la peculiaridad de un objeto —la sociedad— que exige ser tratado según métodos apropiados. Dichas consideraciones se refieren sobre todo a las teorías del Derecho, del Estado y de la sociedad que se han sucedido principalmente a partir del Renacimiento y que han atendido a los hechos sociales en su origen, causas, formas y desenvolvimiento. Mas, como dice Simmel, "las exigencias que suele formular la ciencia de la sociología no son sino la prolongación y el reflejo teórico del poder práctico que han alcanzado en el siglo xix las masas frente a los intereses del individuo", y por eso la sociología, en cuanto tal, existe solamente desde la época en que Comte forjó su nombre y sus postulados esenciales. El predominio de la naturaleza social sobre la individual ha hecho posible el afán de comprender esta naturaleza, tanto presente como pasada, desde el punto de vista de dicho predominio y, por lo tanto, ha hecho posible la sociología misma en cuanto ciencia.

La sociología es definida generalmente como la ciencia de la sociedad y de sus múltiples manifestaciones, pero semejante definición no puede agotar por su misma indeterminación y vaguedad el contenido total de esta ciencia. La sociedad es, en efecto, tratada por otras diversas disciplinas y, en general, toda ciencia del hombre tiene que habérselas como uno de sus objetos con el estudio de la naturaleza y de las formas sociales en cuanto maneras de manifestarse el hombre. Si se pretende, pues, otorgar autonomía a la sociología será pre-

SOC

ciso delimitar su objeto de un modo preciso y riguroso, de tal forma que, sin desconocer las esenciales conexiones que la unen con las demás ciencias, pueda ser considerada como una disciplina no susceptible de ser fácilmente sustituida por ninguna otra investigación.

La respuesta a la pregunta por la naturaleza de la sociología ha sido hasta el presente el resultado principal de las diversas tendencias sociológicas que han adoptado, desde Comte hasta el presente, numerosas formas al parecer mutuamente irreductibles. Prescindiendo de la multiplicidad de los matices y atendiendo solamente a sus rasgos más generales pueden reducirse a cuatro orientaciones: (1) La sociología naturalista que, al concebir la sociedad como un hecho natural, aspira a tratarla con los medios y los métodos propios de las ciencias de la naturaleza. (2) La sociología científico-espiritual, que atiende sobre todo al hecho de la sociedad como una forma del espíritu objetivo y que la investiga de acuerdo con los métodos de las ciencias del espíritu. (3) La sociología material, que estudia preferentemente la sociedad como contenido, es decir, la sociedad en sus elementos concretos. (4) La sociología formal, que atiende particular o totalmente a las formas de "socialización", que extrae de los contenidos de los hechos sociales las formas de la relación de los individuos entre sí, de los grupos sociales entre sí y de los individuos con respecto al grupo social.

Ahora bien, estas direcciones no se presentan casi nunca con toda su pureza. Por un lado, la sociología naturalista se combina frecuentemente con la consideración formal y la material; por otro, la sociología material o formal puede ser alternativamente científico-espiritual o naturalista. Finalmente, la sociología como ciencia del espíritu estudia tanto el aspecto material como el formal de la sociedad. Por otro lado, existen esfuerzos de síntesis entre estas corrientes opuestas, direcciones que procuran integrar el naturalismo con la consideración científico-espiritual o el estudio concreto con la investigación formal. Así, Scheler establece que el concepto genérico de sociología queda determinado mediante dos notas. En primer lugar, esta ciencia trata

SOC

sólo de reglas, tipos y, en lo posible, de leyes. En segundo lugar, "analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana, y lo estudia tanto descriptiva como causalmente, pero exclusivamente desde el punto de vista de su determinación efectiva". La sociología puede dividirse, según Scheler, en dos estudios diferentes y a la vez complementarios: la sociología cultural, que estudia los hechos humanos en donde la intención se dirige hacia un fin ideal, y la sociología real, que estudia los hechos dirigidos hacia un fin real. La primera tiene como base una teoría del espíritu humano; la segunda, una teoría de los impulsos humanos. La sociología cultural se subdivide en una sociología del saber, que estudia las relaciones entre el saber y la sociedad y que se aplica a cada uno de los tipos fundamentales del saber (saber de salvación o sociología de la religión; saber culto o sociología de la filosofía y de la metafísica; saber de dominio o tecnológico, o sociología de la ciencia positiva y de la técnica). La sociología real, en cambio, se aplica a las infraestructuras de la vida humana.

Tal esfuerzo de síntesis de los diversos aspectos que puede abarcar la ciencia sociológica y que conduce, en última instancia, al establecimiento de una "suprema ley del orden de sucesión de la actuación de los factores ideales y reales determinantes del contenido de la vida total de los grupos humanos", procura integrar en su seno las orientaciones parciales apuntadas, tanto las que han atendido exclusivamente a los contenidos como las que se han fijado únicamente en lo formal, tanto las que se han propuesto reducir la sociología a una ciencia natural como las que, partiendo de bases científico-espirituales, han llegado finalmente a descuidar la base impulsiva de los hechos sociológicos. La sociología naturalista es defendida, sobre todo, con diversos matices en las derivaciones del positivismo, especialmente por Spencer y Durkheim, así como en parte en la sociología marxista, que basa el estudio sociológico en la constancia del factor real de la lucha de clases. En general, toda afirmación de un factor real (clase, raza, factores geográficos) como determinante de la historia entra dentro de la tendencia naturalista,

SOC

que puede ser indistintamente mecánica u orgánica y que se vincula generalmente con la sociología real o concreta. Por el contrario, la sociología científico-espiritual se inclina casi siempre a la consideración formal. Esta última es representada con todas sus consecuencias por Simmel, quien, al pretender definir el objeto de la sociología, advierte que no puede ser pura y simplemente la sociedad, que es tratada por otras ciencias, y propone convertirla en un "estudio de las formas de socialización", de tal manera que la diferencia entre la sociología y las demás ciencias histórico-sociales no consista en su objeto, sino en el modo de considerarlo. La sociología sería respecto a la sociedad lo que la geometría respecto a los cuerpos, y determinaría, "como teoría del ser social en la humanidad", lo que es realmente sociedad, "como la geometría determina lo que constituye la espacialidad de las cosas espaciales". La sociología estaría entonces con las restantes ciencias sociales "en la relación en que está la geometría con las ciencias físico-químicas de la materia". En este sentido han investigado la sociología Leopold von Wiese y, en parte, Alfred Vierkant. Sin embargo, la consideración formalista ha sido progresivamente abandonada por un estudio de la realidad social en cuanto tal realidad, aproximándose, por un lado, a la dirección científico-espiritual, y, por otro, a la integración realizada por Scheler. Dentro de estas nuevas tendencias se perfilan a su vez diversas orientaciones que tienden, como en Othmar Spann, a un "universalismo", es decir, a una acentuación del carácter orgánico de lo social en cuanto manifestación del espíritu, o que se inclinan a un nuevo individualismo que, sin negar lo orgánico, no pretende desconocer tampoco la importancia del factor individual en la formación de los hechos sociales.

Durante las últimas décadas se ha ido produciendo una división de la idea de la sociología sensiblemente parecida a la que ha experimentado la idea de la psicología (VÉASE). Por un lado, en efecto, se ha seguido desarrollando lo que podría llamarse la macrosociología, basada en un cierto sistema previo de ideas sociológicas dentro del cual procuran explicarse los hechos. Por otro lado, se ha des-

SOC

arrollado lo que puede llamarse la microsociología, atenta al estudio de grupos sociales dados y generalmente limitados (la limitación puede referirse al tamaño de una comunidad o a una determinada clase o grupo social o a un período delimitado de un proceso histórico o a ciertos rasgos de comportamiento de una comunidad — comportamiento respecto a otro grupo, respecto al consumo económico, etc., etc.). La macrosociología suele adherirse a una de las grandes teorías antes señaladas (sociología naturalista, científico-espiritual) o a uno de los grandes sistemas conocidos (Max Weber, Gurvitch, Marx, etc., etc.). La microsociología, en cambio, aspira a prescindir en lo posible de estructuras teóricas excesivamente amplias. Es común que la microsociología — íntimamente relacionada con otras disciplinas, tales como la antropología cultural, la sociometría, etc. — utilice métodos que han probado su eficacia en otras ramas científicas (por ejemplo, la estadística), pero no puede decirse que son propiedad exclusiva suya, ya que la macrosociología puede asimismo valerse de tales métodos. La diferencia entre las dos tendencias es más bien una diferencia en el proceso de la teorización: sintético en la macrosociología y analítico en la microsociología. La integración realizada en parte en las direcciones sociológicas mencionadas en los otros párrafos del presente artículo puede producirse también en lo que toca a los dos tipos de investigación sociológica que hemos mencionado en el presente párrafo.

Naturaleza de la sociología: Célestin Bouglé, *Qu'est-ce que la Sociologie?*, 1907 (trad. esp.: *¿Qué es la sociología?*, 1945). — H. Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber*, 1925. — Alfredo Poviña, *Carácter de la sociología*, 1930. — L. von Wiese, *Philosophie und Soziologie*, 1959 [Erfahrung und Denken, 1]. — Sobre el problema de la naturaleza de la sociología tratan también, naturalmente, la mayor parte de las exposiciones generales luego mencionadas. — Método sociológico: E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895 (trad. esp.: *Las reglas del método sociológico*, 1912). — Félix Kaufmann, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936 (trad. esp.: *Metodología de las ciencias sociales*, 1946). — William P. McEwan, *The Problem of Social-*

SOC

Scientific Knowledge, 1963. — Tratan también del método o métodos en la sociología y en las ciencias sociales algunos de los escritos de la sección siguiente. — Tratados y exposiciones generales de sociología pertenecientes a diversas direcciones (los textos de Comte y Spencer se hallan en las correspondientes bibliografías): Lester F. Ward, *Dynamic Sociology*, 2 vols., 1883. — Émile Durkheim, *Éléments de sociologie*, 1889. — René Worms, *Philosophie des sciences sociales* (I. *Object des sciences sociales*. II. *Méthode des sciences sociales*. III. *Conclusions des sciences sociales*), 1903-1907, 2ª ed., 1913-1920 (de este autor también: *La sociologie*, 1893; trad. esp.: *La sociología, su naturaleza, su contenido, sus agregados*, 1925). — Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908 (trad. esp.: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 6 vols., 1927). — Vilfredo Pareto, *Trattato di Soziologia générale*, 1916. — Íd. íd., *Compendio di Soziologia générale*, 1920. — Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 vols.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre; Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftslehre; Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 1921-1924. — Franz Oppenheimer, *System der Soziologie* (I. *Allgemeine Soziologie*. II. *Der Staat*. III. *Theorie der reinen und politischen Oekonomie*. IV. *Abriss einer Sozial- und Wirtschaftschichte Europas*), 7 vols., 1922-1925. — Leopold von Wiese, *Allgemeine Soziologie*, I, 1924; II, 1929. — Íd. íd., *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und sozialen Gebilden der Menschen*, 1933 (del mismo autor hay trad. esp. del libro *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*, en el volumen *Sociologia*, 1932). — Bouglé y Raffault, *Éléments de sociologie*, 2ª ed., 1929. — Adolfo G. Posada, *Principios de sociología*, 1929 (2ª ed., refundida, de los *Principios* de 1908). — Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930 (trad. esp.: *La sociología, ciencia de la realidad*, 1944). — Íd. íd., *Einleitung in die Soziologie*, 1931. — Otto Neurath, *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, 1931. — Marcel Mauss, *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive*, 1934. — Morris Ginsberg, *Sociology*, 1934 (trad. esp.: *Manual de sociología*, 1942). — Armand Cuvillier, *Introduction à la sociologie*, 1937 (trad. esp.: *Introducción a la sociología*,

SOC

1939). — Íd. íd., *Manuel de Sociologie*, 2 vols., 1950. — Georges Gurvitch, *Essais de sociologie*, 1939 (trad. esp.: *Las formas de la sociabilidad*, 1941). — R. M. MacIver, *Foundations of Sociology*, 1939 (trad. esp.: *Sociología*, 1960). — George A. Lundberg, *Foundations of Sociology*, 1939. — José Medina Echavarría, *Sociología: teoría y técnica*, 1941. — Renato Treves, *Sociología y filosofía social*, 1941. — Gilberto Freyre, *Sociologia*, 2 vols., 1945. — Alfredo Poviña, *Curso de sociología*, 1945. — Francisco Avala, *Tratado de sociología*, 3 vols., 1947 (I. *Historia de la sociología*. II. *Sistema de la sociología*. III. *Nomenclátor bio-bibliográfico de la sociología*), reimp. en 1 vol. [sin el "Nomenclátor"], 1959. — Íd. íd., *Introducción a las ciencias sociales*, 1952. — Pitirim Sorokin, *Society, Culture and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, 1947. — Eugène Dupréel, *Sociologie générale*, 1948. — J. Leclerc, *Introduction a la Sociologie*, 1950. — Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle*, 1950, 2ª ed., 1957; 3ª ed., I, 1963. — T. de Athayde, *Introducción a la sociología*, 1951. — G. Berthoulet, *Traite de sociologie*, 3 vols., 1949-1954. — P.-J. Bouman, *Soziologie. Begripen en problemen*, 1946. — E. Tierno Galván, *Introducción a la sociología*, 1960. — Luis Recaséns Siches, *Tratado general de sociología*, 1963. — Véase también el *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. A. Vierkandt, 1931, el *Wörterbuch der Soziologie*, ed. W. Bersdorf y F. Bülow, 1955, *A Dictionary of Sociology*, 1944, ed. H. P. Fairchild (trad. esp. *Diccionario de sociología*, trad. y rev. por T. Muñoz, T. Medina Echavarría, J. Calvo, 1949, 2ª ed., 1960), y *Handbuch der Soziologie*, I, 1955, ed. W. Hellpach, H. Maus et al. — Para la relación entre sociología y filosofía: É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Sociología y filosofía*, 1951). — Para la sociología de la historia y de la cultura: P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*. I. *Einleitung und kritische Uebersicht*, 1897, 4ª ed., 1922. — Alfred Wefer, *Kulturgeschichte als Kultursociologie*, 1925 (trad. esp.: *Historia de la cultura*, 1941). Hay 2ª ed. alemana ampliada, 1950. — Véase también la bibliografía de SPENGLER y TOYNBEE. — Crítica de la sociología: S. Landshut, *Kritik der Soziologie, Freiheit und Gleichheit als Ursprungproblem der Soziologie*, 1929. — Sobre la cantidad en sociología: S. C. Dudd, *Dimensions of Society. A Quantitative Systematics for the Social Sciences*,

SOC

1942. — Para la sociología del saber véase la bibliografía de los artículos IDEOLOGÍA y SABER. — Historia de la sociología, y especialmente sociología contemporánea: Varios autores, *La Sociologie au XXe siècle*, 2 vols., 1948, ed. Gurvith y W. E. Moore (I. *Les grands problèmes de la sociologie*. II. *Les études sociologiques dans les différents pays*). — Alfredo Poviña, *Historia y lógica de la sociología*, 1941. — Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, 1928. — H. E. Barnes y H. Becker, *Historia del pensamiento social* (trad. esp., 1945, de la obra original aparecida en 1938). — José Medina Echavarría, *Panorama de la sociología contemporánea*, 1940. — Véase también el tomo I del mencionado *Tratado* de F. Ayala. — Sobre la sociedad, y la doctrina y filosofía de la sociedad véase: S. Jankélévitch, *Nature et Société*, 1906. — O. Spann, *Gesellschaftslehre*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad*, 1933). — A. Vierkant, *Gesellschaftslehre*, 1923 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad y de la historia*, 1934). — R. Michels, *Soziologie als Gesellschaftswissenschaft*, 1926. — Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religión*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1934 (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, 1953). — Werner Ziegenfuss, *Versuch über das Wesen der Gesellschaft*, 1935. — José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, 1939. — Id., íd., *El hombre y la gente*, 1957. — Hans Kelsen, *Society and Nature*, 1943 (trad. esp.: *Sociedad y Naturaleza*, 1945). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*. I. *The Age of Plato*, II. *The High Tide of Prophecy, Hegel and Marx*, 1945, 3ª ed., 1957 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1958). — P. Chauchard, *Sociétés animales, société humaine*, 1956 (trad. esp.: *Sociedades animales, sociedades humanas*, 1960). — Richard Rudner, *Philosophy of Social Science*, 1964. — B. de Jouvenel, M. García Pelayo et al., arts. sobre la noción de sociedad en las tradiciones francesa, anglo-americana, italiana, española, en *Revue Internationale de Philosophie*, XV (1961), 17-41. — También K. R. Popper, *op. cit. supra*. — Concepto de saciedad en distintos autores: Baxa: *Gesellschaftslehre von Pinto bis Nietzsche*, 1927. Paul Vogel, *Hegels Gesellschaftslehre und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lasalle*, 1925 (*Kantstudien*, Ergänzungshefte 59-63). — Para sociología marxista, véase MARXISMO.

SOC

SÓCRATES (470/469-399 antes de J. C.) nac. en Atenas, fue hijo de un escultor, Sofronisco, y de una comadrona, Faenarete (Cfr. Diógenes Laercio, II, 18 sigs.). Este último hecho fue mencionado por Sócrates, según parece, numerosas veces, relacionándolo con su pretensión de ser el comadrón de las ideas, el especialista en la mayéutica, *μαϊευτική τέχνη*, intelectual. Sirvió en varias guerras y se distinguió en las batallas de Potidea (432), Delio (424) y Anfípolis (422). Amigo de Aritias y de Alcibíades (amistad que fue muy criticada), reunió pronto una buena cantidad de fieles discípulos, entre los cuales se distinguieron Platón, Jenofonte, Antístenes, Aristipo y Euclides de Megara, varios de ellos fundadores de las llamadas escuelas socráticas. Otros discípulos y oyentes han sido mencionados en el artículo Socráticos (VÉASE). Considerado con frecuencia como uno de los sofistas (v.), y especialmente como interesado en sustituir los antiguos dioses oficiales por nuevos dioses, se atrajo pronto numerosos enemigos. Aristófanes lo caricaturizó en varias de sus comedias, en particular en *Las Nubes*, pero el poeta no fue ni mucho menos el más encarnizado de sus adversarios. Más se destacaron al respecto los que dieron estado oficial a los cargos murmurados contra Sócrates de corrupción de la juventud y de impiedad, *ἀσεβεία* —el grave, y frecuente, cargo que se hacía en la época—: Melito, Anito y Licón. En 399 Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Aunque se le propuso huir de la prisión, no aceptó el ofrecimiento y prefirió hacer culminar con una muerte libremente aceptada una vida que había estado constantemente dirigida a dar a entender a los hombres que la filosofía no es una especulación sobre el mundo *añadida* a las otras actividades humanas, sino un modo de *ser* de la vida por el cual es preciso, cuando convenga, sacrificarla. Sócrates no escribió nada y, al revés de otros filósofos (como dice Diógenes Laercio), no se movió de su ciudad natal excepto para sus servicios como soldado. Su actividad constante consistió en charlar en las plazas de Atenas con cuantos quisieran buscarse a sí mismos y encontrar la fuente de la virtud. Su habilidad consistía en per-

SOC

suadir y disuadir (Diog. L., II, 29); su método no era la exposición, sino el diálogo y, sobre todo, la interrogación.

La figura de Sócrates es muy compleja; tanto ella como sus doctrinas han sido objeto de numerosos debates. Las diversas fuentes directas por las cuales conocemos a ambas (principalmente las de la comedia ática, de Platón y de Jenofonte) no permiten formarse una imagen completamente clara del filósofo. Lo que le ha sido añadido (especialmente por Platón) y lo que le ha sido quitado son asuntos aún muy discutidos; la figura de Sócrates sigue siendo, pues, como indica Olof Gigon, un problema para nosotros. Con el fin de no dejar escapar nada esencial de ella procederemos primero a presentar la personalidad y la obra de Sócrates en la forma más tradicional y que mayor influencia ha ejercido sobre las posteriores doctrinas e ideales de vida, y daremos luego una información esquemática sobre lo que se ha llamado *la cuestión socrática*. En esta última sección nos referiremos a las figuras de Sócrates. El propósito de la misma no es sólo el de aportar sobre Sócrates mayor información histórica, sino también el de equilibrar por la mención de los aspectos cuestionables el inevitable dogmatismo de la primera presentación.

Sócrates aparece ante todo no como un hombre que ofrece una nueva doctrina cosmológica al modo de los pensadores de Jonia, de Heráclito o de los pluralistas, o que se presta a debatir todas las materias, como los sofistas, sino como un hombre que ataca dondequiera toda doctrina que no tenga por objeto único examinar el bien y el mal. Las controversias con los cosmólogos y con los sofistas no constituyen, empero, un desprecio de la filosofía; representan una oposición a seguir filosofando dentro del engreimiento, la satisfacción y la suficiencia. La sabiduría se resume, ante todo, en una limitación; Sócrates se descubre, por boca del oráculo de Delfos, el más sabio de todos los hombres justamente porque es el único que sabe que no sabe nada. Los cosmólogos y los sofistas habían pretendido poseer muchos saberes; olvidaban, según Sócrates, que el único saber fundamental es el que sigue

el imperativo: "Conócete a ti mismo." Desde ese punto de vista es fácil establecer una clara línea divisoria entre el subjetivismo sofisticado y el subjetivismo socrático. Según los sofistas, el sujeto humano es un espejo de la realidad; siendo ésta multiforme, el espejo lo es del mismo modo. Según Sócrates, el sujeto humano es el centro de toda inquisición; como ésta se reduce a una sola ingente cuestión —"conocer el bien"—, el sujeto tiene una sola realidad. Si se sigue hablando de saber, habrá, pues, que entender éste en otro sentido; con Sócrates cambia, en efecto, la dirección del pensamiento. Se trata de conocer ante todo qué debe conocer el hombre para conseguir la felicidad, la cual es primordialmente felicidad interior, no goce de las cosas externas, las cuales no son en principio eliminadas, sino, por así decirlo, suspendidas. En último término, puede preguntarse por la Naturaleza siempre que se tenga presente que este saber es vano si no va dirigido a iluminar la realidad del hombre. Y como la realidad del hombre es para Sócrates de carácter moral, la cuestión moral, y no la cosmológica o la epistemológica, se sitúa en el centro de la filosofía.

La irritación causada por Sócrates en muchos hombres de su tiempo podía ser debida a que veían en él el destructor de ciertas creencias tradicionales. Pero se debió sobre todo a que Sócrates intervenía en aquella zona donde los hombres más se resisten a la intervención: en su propia vida. Por medio de sus constantes interrogaciones Sócrates hacía surgir dondequiera lo que antes parecía no existir: un problema. De hecho, toda su obra se dirigió al descubrimiento de problemas más bien que a la busca de soluciones. El problema hacía desvanecerse los falsos saberes, las ignorancias encubiertas, las inauténticas satisfacciones. Mas para descubrir problemas se necesita hacer funcionar continuamente el razonamiento. Sócrates aceptó esta necesidad; más aun, la convirtió en una de sus máximas virtudes. Por este motivo, la virtud y la razón no son para Sócrates contradictorias. Todo lo contrario, uno de los rasgos más salientes de su doctrina es la equiparación del saber y de la virtud. La única condición que puede

imponerse al primero es que sea auténtico; tan pronto como esta condición quede cumplida se descubrirá que el conocimiento conduce a la vida virtuosa y, viceversa, que ésta no es posible sin conocimiento. Ciertamente que esta racionalización socrática de la virtud y del bien no deja de ofrecer algunas dificultades. En algunos momentos decisivos de la vida de Sócrates no fue la razón la que lo guio, sino su demonio interior, el cual le indicaba, al modo de una conciencia moral (véase), los límites de sus acciones. Pero en términos generales puede decirse que sin el constante razonar el descubrimiento de lo que es justo, bueno y virtuoso sería imposible. De ahí el papel fundamental que desempeña en Sócrates la definición (v.), de la cual es considerado como el inventor. Es un procedimiento que a veces consigue su objetivo — el de precisar lo que es aquello de que se trata. Pero es también un procedimiento que muestra con frecuencia lo difícil que es llevar a producir definiciones. Por lo tanto, más bien que de definición se trata muchas veces en Sócrates de empleo de la dialéctica (v.). Sin ésta no se podría confundir al adversario, pero sin confundir al adversario no podría hacerse con él lo que Sócrates ante todo se proponía: iluminarlo, extraer de su alma, por medio de preguntas, lo que el alma ya sabía, bien que con un saber oscuro e incierto. De este modo puede verdaderamente enseñarse la virtud; imponer la virtud mediante la ley, mostrarla mediante el ejemplo son cosas recomendables, y aun necesarias, pero no suficientes: la virtud debe aparecer como el resultado de una busca racional infatigable en el curso de la cual el hombre se va adentrando en sí mismo a medida que va desechando toda vana curiosidad.

Hemos indicado al comienzo que la imagen que se ha presentado de Sócrates no es siempre clara. Es el momento ahora de referirnos a las más importantes interpretaciones que se han dado acerca de su persona y su obra.

Ya las tres fuentes más directas que tenemos de Sócrates difieren en muchos respectos. La imagen que ofrece Platón en sus diálogos (especialmente en los primeros, donde pa-

rece haber reproducido con mayor fidelidad las conversaciones socráticas) es considerada por muchos como la más justa, pero se ha subrayado que en ciertas ocasiones es excesivamente idealizada. La imagen que ofrece Jenofonte (especialmente en la *Memorabilia*) contiene muchos elementos coincidentes con los de Platón, pero muchos otros distintos. Tal imagen sigue siendo la de un sabio enteramente volcado sobre la identificación de la virtud con el saber. Pero la figura de Sócrates que se desprende de ella es considerablemente menos atractiva que la platónica; hay en ella bastantes rasgos que pueden considerarse hasta vulgares. La imagen de Aristófanes es caricaturesca, pero se ha advertido que debe de haber alguna verdad en ella, pues de lo contrario los asistentes a las representaciones de *Las Nubes* no hubieran siquiera reconocido en ella a Sócrates. Se plantea, pues, un problema relativo al grado de veracidad que cabe atribuir a cada una de estas fuentes.

Las discusiones al respecto entre historiadores y filósofos han girado en la mayor parte de los casos en torno a las imágenes de Platón y Jenofonte. Las opiniones son muy variadas. Algunos autores (como A. Döring y en parte V. Brochard) se han inclinado por el Sócrates jenofónico. Otros (como A. E. Taylor y J. Burnet) se han manifestado decididos partidarios del Sócrates platónico y han declarado que la imagen aristofánica es la caricatura de algo noble que sólo Platón captó adecuadamente. Con ello se deshace, al entender de dichos autores, la frecuente objeción de que ni Aristófanes ni Platón podían describir una completa falsedad sin correr el riesgo de perder su reputación literaria. Otros (como K. Joël) manifiestan que la imagen jenofónica es de origen cínico, y que el ideal del sabio socrático pintado por Jenofonte es casi equivalente al ideal del sabio dado por Antístenes. Otros (como Antonio Tovar) señalan que hay verdad tanto en la imagen platónica como en la jenofónica: Sócrates fue un genio en el cual se dieron las más violentas contradicciones. Otros (como A.-H. Chroust) consideran que el Sócrates literario (platónico y jenofónico) es una figura legendaria creada en el cur-

so de abundantes discusiones, especialmente de carácter político. Es difícil decidirse por una interpretación determinada. Contribuye, además, a la confusión el hecho de que Sócrates haya podido dar origen a tan diversas formas de pensamiento como el platónico, el cínico y el megárico (por no hablar de las posteriores escuelas que reclamaron a Sócrates como antecesor suyo). Una de las grandes cuestiones debatidas es la mayor o menor proporción de intelectualismo y de racionalismo en la figura y en la doctrina de Sócrates. Esta proporción es escasa en la interpretación jencfóntica (donde Sócrates se acerca al tipo de hombre práctico y prudente) y máxima en la interpretación platónica (donde Sócrates aparece como un "intelectualista"). Observemos que algunos ataques modernos contra Sócrates se han basado en la interpretación segunda. Así, Nietzsche (el cual, por lo demás, sentía por Sócrates una innegable fascinación) consideró al filósofo como el "sepulturero" de una gran metafísica emprendida por los presocráticos, especialmente por Anaximandro y Anaxágoras. Con ello se convirtió Sócrates, según Nietzsche, en el racionalizador y, por consiguiente, en el destructor — el destructor del mito en favor de la razón.

Varios autores han defendido opiniones eclécticas: es el caso de H. Maier. Otros han mantenido tesis sugestivas, pero de muy difícil defensa. Entre ellos mencionamos, a modo de ejemplo, a A. D. Winspear y T. Silverberg. Según estos autores hay un "Sócrates humano y real" que ninguna de las fuentes clásicas reproduce exactamente. Tal "Sócrates auténtico" fue en sus primeros tiempos un partidario de la escuela de Anaxágoras y, por lo tanto, un amigo del "saber experimental". Pobre artesano perteneciente a las clases menos distinguidas de la sociedad ateniense, este Sócrates se fue elevando hasta hacerse amigo de los principales miembros de la oligarquía (se casó con una mujer de la familia patricia de Aristides; sirvió en el regimiento hoplita de Alcibiades, regimiento cuyo ingreso era limitado a las tres órdenes más ricas del Estado). Con ello se modificaron sus opiniones; de un escepticismo completo acerca de la sociedad tradicio-

nal pasó a un completo optimismo de que tal sociedad podía ser regenerada mediante la acentuación del valor de sus principales elementos. De ahí las tendencias antidemocráticas, su relación con la dictadura de los Treinta (uno de los cuales fue Critias, familiar de Platón), su defensa del "idealismo". Su condenación podría entonces explicarse como una consecuencia de tales relaciones políticas. Estas tesis, aunque tocan algunos aspectos reales de la cuestión socrática, tienen, empero, el inconveniente subrayado antes de que ofrecen el flanco a varios previsibles ataques; por ejemplo, el que consiste en preguntar qué conexión podría establecerse entonces entre el "Sócrates real y humano" y la influencia intelectual ejercida por el filósofo sobre tipos tan diversos de hombres.

Junto a las interpretaciones indicadas hay otras que se refieren a las actividades filosóficas de Sócrates. Según R. C. Lodge, estas actividades fueron tres, y cada una de ellas ha dado lugar a una distinta interpretación: la actividad crítica, según la cual Sócrates se limitó a preguntar y a analizar, sin pretender dar soluciones; la actividad ética, según la cual Sócrates se interesó primordialmente por la virtud; y la actividad epistemológica o metafísica, según la cual Sócrates fue el inventor de la definición y "el apóstol del conocimiento racional *a priori*". En los primeros diálogos de Platón predomina la descripción de las dos primeras actividades; en los últimos, la de la tercera. Pero todas ellas parecen estar presentes en todos los diálogos, revelando con ello en Platón la triple intención de describir el Sócrates histórico, idealizarlo y prolongarlo.

A. E. Chaignet, *La vie de Socrate*, 1868. — Antonio Labriola, *La dottrina di Socrate secondo Senofonte. Platone, Aristotele*, 1871. — Alfred Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vols., 1874. — Georges Sorel, *Le procès de Socrate*, 1889. — Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 2 vols., 1893-1901. — C. Piat, *Socrate*, 1900. — P. Landormy, *Socrate*, 1900. — Giuseppe Zuccante, *Intorno alle fonti della dottrina di Socrate*, 1902. — Id. id., *Intorno al principio informatore e al método della filosofia di Socrate*, 1902. — R. von Pöhlmann, "Sokratische Stu-

dien" (*Sitzungsberichte der bayr. Ak. der Wiss.*, 1906). — G. Chantillon, *Socrate*, 1907. — J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, 1908. — F. Lettich, *Cenni sulla filosofia di Socrate*, 1908. — A. Lasson, *Sokrates und die Sophisten*, 1909. — R. Richter, *Sokrates und die Sophisten* (en la colección *Grosse Denker*, ed. E. von Áster, t. I, 1911; trad. esp.: "Sócrates y los sofistas", Colección *Los grandes pensadores*, t. I, 1925). — A. E. Taylor, *Varia Socratica. First series*, 1911. — Victor Brochard, "L'oeuvre de Socrate" (en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. Delbos; trad. esp. en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940). — H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913. — A. Busse, *Sokrates*, 1914. — Eugène Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platón*, 1922. — A. E. Taylor, *Sokrates*, 1933 (trad. esp., *El pensamiento de Sócrates*, 1961 [Breviarios, 161]). — Arthur Kenyon Rogers, *The Socratic Problem*, 1933. — Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1934. — A.-J. Festugière, *Socrate*, 1934 (trad. esp., *Sócrates*, 1943). — E. Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, 1935. — A. D. Winspear y T. Silverberg, *Who was Sokrates?*, 1939. — G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, 1939. — Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, 1942. — Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, 1945 (trad. esp.: *La muerte de Sócrates*, 1960). — Olof Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1947. — Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, 1947, 2ª ed., 1955. — Nik Almer, *Kring Sokrates' Personlighet. En psykologisk Studie*, 1948. — V. de Magalhaes-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platón*, 1952. — Id., id., *Socrate et la légende platonicienne*, 1952 [ambos con abundante bibliografía]. — Jean Luccioni, *Xénophon et le socratisme*, 1953. — G. Librizzi, *La morale di Socrate*, 1954. — R. Mondolfo, *Sócrates*, 1957, 2ª ed., 1959 [serie "Filósofos", Nº 1, ed. Vicente Fatone]. — Anton-Hermann Chroust, *Sócrates: Man and Myth*, 1957. — Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, 1957 (trad. esp.: *S. y la conciencia del hombre*, 1958). — Helmut Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1959. — B. Waldenfels, *Das sokratische Fragen (Aporia, Elenchos, Anamnesis)*, 1961. —

A. Vloemans, *Socrates*, 1963 [Helden van de geest, 23].

Del *Grundriss*, de Zeller (v.) se ha traducido al esp. la parte relativa a Sócrates en el tomo: *Sócrates η los sofistas*, 1955. — Artículo de J. Stenzel sobre Sócrates (Sokrates) en Pauly-Wissowa.

Selección de textos sobre el "problema socrático" por H. Spiegelberg V B. Q. Morgan en el volumen titulado *The Socratic Enigma*, 1902.

SOCRÁTICOS. En un sentido muy amplio son considerados como socráticos los discípulos y muchos de los oyentes de Sócrates. En la lista dada por H. Maier (*Socrates*, 1913, págs. 499-628), los socráticos en este sentido amplio son: Platón, Antístenes, Esquino, Jenofonte, Euclides, Aristipo, Fedón, Critón, Critóbulo, Simias, Jeréfón, Carmides, Eutidemo, Menexeno, Teeteto, Glaucón, Apolodoro, Jerécrates, Aristodemo, Hermógenes, Teages, Ctesipo, Teodoto, Epigeno, Diodoro, Sócrates el joven, Alcibiades, Critias e Isócrates (algunos de estos socráticos, como es notorio, dan títulos a diálogos de Platón). En un sentido más estricto se llaman socráticos a los más fieles y más conocidos discípulos de Sócrates: Platón, Antístenes, Jenofonte, Euclides, Aristipo, Fedón, Critón, Carmides, Eutidemo, Teeteto, Critias — agregándole Alcibiades si consideramos la fascinación ejercida sobre él por el maestro a que Platón se refiere en *El Banquete*. En un sentido todavía más estricto se llaman socráticos a los que, basándose en las enseñanzas de Sócrates, y especialmente en la doctrina de la identificación de la virtud y el conocimiento, fundaron escuelas de filosofía, las llamadas *escuelas socráticas*. En este último sentido es usado generalmente el término 'socráticos' por los historiadores de la filosofía cuando hablan de las siguientes escuelas socráticas: los megáricos (v.) (incluyendo los élíco-erétricos) los cínicos (v.) (por lo menos el antiguo cinismo), y los cirenáicos (v.). Esta última acepción tiene el inconveniente de dejar fuera del socratismo a filósofos que no pertenecieron a ninguna de las citadas escuelas: por ejemplo, a Platón o a Jenofonte. Esto se resuelve por lo común considerando a Platón como socrático en la primera fase de su pensamiento y como "un pensador independiente" en las fases posterior-

res, y a Jenofonte como uno de los llamados "socráticos en general" (Ueberweg). Algunos autores (O. Ditrlich) agregan a las escuelas socráticas citadas la llamada *escuela popular-filosófica*, que está representada por Jenofonte, Critón, Critóbulo, Jeréfón, Jerécrates, Euditemo, Teages y otros.

El problema de la extensión que quepa dar al vocablo 'socratismo' (aun referido exclusivamente al mundo griego clásico y principios del helénico, y prescindiendo de expresiones tales como 'el socratismo de Kierkegaard', 'el socratismo cristiano de Gabriel Marcel') es sumamente complejo no sólo porque no tenemos todavía una imagen precisa del llamado Sócrates histórico, sino también porque no es fácil encontrar —excepto en la citada base de la identificación de la virtud con el conocimiento— muchos elementos comunes en las opiniones de los "socráticos". Por este motivo es más plausible considerar el socratismo como una "actitud" que implica tomar a Sócrates como modelo de sabio más bien que como autor de ciertas doctrinas filosóficas.

SOFISMA o falacia se llama a una refutación aparente, φαινόμενος έλεγχος refutación sofística, σοφιστικός έλεγχος y también a un silogismo aparente, φαινόμενος συλλογισμός. O silogismo SOFÍSTICO, σοφιστικός συλλογισμός, mediante los cuales se quiere defender algo falso y confundir al contrario. A veces se distingue entre sofisma y paralogismo; en el artículo sobre esta última noción nos hemos referido a varias distinciones propuestas. Lo usual, sin embargo, es usar los términos 'sofisma', 'paralogismo' y 'falacia' en el mismo sentido. Siguiendo esta última tendencia incluimos en el presente artículo todos los géneros de "argumentos aparentes".

Aristóteles fue el primero en presentar una lista de sofismas en su escrito *Sobre las refutaciones sofísticas* (Περí σοφιστικών ελέγχων, *De Sophisticis elenchis*), el cual es considerado como un apéndice de los *Tópicos*. El Estagirita indica que hay dos clases de argumentos: unos verdaderos, y otros que no lo son aunque lo parecen. Estos últimos son los sofismas o refutaciones sofísticas. A su vez éstas se dividen en dos clases: las refutaciones sofísticas que depen-

den del lenguaje usado, οί παρά την λέξιν, o *fallaciae in dictione*, y las refutaciones sofísticas que no dependen del lenguaje usado, οί εξω τη: λέξεως, o *fallaciae extra dictionem* (*De Soph. EL*, 4, 165 b 23). Las primeras pueden llamarse también *lingüísticas*; las segundas, *extralingüísticas*.

Los sofismas lingüísticos tienen las causas siguientes: la homonomía o equivocación, έμονομία, la anfibolia, αμφιβολία, la falsa conjunción, σύνθεσις, la falsa disyunción o separación, διαίρεσις, la falsa acentuación, προσβολή y la falsa forma de expresión, σχήμα λέξεως. Las definiremos brevemente. La *homonomía* o *equivocación* equivale a la ambigüedad de un término. Por ejemplo: "Los males son bienes, pues las cosas que deben ser son bienes, y los males deben ser", donde hay ambigüedad en el uso de 'deber ser'. De la *anfibia* hemos tratado ya en otro lugar. La *falsa conjunción* (llamada también *composición*) es la reunión errónea de términos, la cual depende a veces de los signos de puntuación. Ejemplo: "Un hombre puede andar cuando está sentado" en vez de "Un hombre puede andar, cuando está sentado". La *falsa disyunción* (llamada también *división* o *separación*) es la separación errónea de términos. Ejemplo: "Cinco es dos y es tres" en vez de "Cinco es dos y tres". La falsa acentuación es la errónea acentuación de términos. Ejemplo: "Tomo cerveza" en vez de "Tomó cerveza" o viceversa. La *falsa forma de expresión* (o *figura de dición*) es la expresión de algo distinto por la misma forma. Ejemplo: "cortante" usado como sustantivo por analogía con "amante", que *puede* ser usado como sustantivo.

Los sofismas extralingüísticos tienen las causas siguientes: falsa ecuación del sujeto y el accidente; confusión de lo relativo con lo absoluto; ignorancia del argumento; ignorancia del consecuente; petición de principio; confusión de la causa con lo que no es causa, y reunión de varias cuestiones en una. Los definiremos también brevemente. La *falsa ecuación*, llamada también *sofisma del accidente* es la adscripción del atributo de una cosa a cada uno de los accidentes de esta cosa. Ejemplo: "Si Coriseo es otra cosa que un hombre,

es otra cosa que él mismo, pues es un hombre". La confusión de lo relativo con lo absoluto, llamada usualmente *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter* es el empleo de una expresión en sentido absoluto a partir de un sentido relativo. Ejemplo: "Si el no ser es objeto de opinión, el no ser es". La *ignorancia del argumento* o *Ignoratio elenchi* se produce cuando no se define lo que es la prueba o la refutación y se deja escapar algo en su definición. Ejemplo: "La misma cosa es a la vez doble y no doble, porque dos es el doble de uno y no es el doble de tres". La *ignorancia del consecuente* es la conversión falsa del consecuente. Ejemplo: dado que se supone "Si A es, B necesariamente es", se afirma "Si B es, A necesariamente es". Este sofisma surge con frecuencia a consecuencia de inferencias erróneas de la percepción sensible. La *petición de principio* o *petitio principii* tiene varias formas, que han sido estudiadas por Aristóteles en otras partes del *Organon*. Así, en *An. Pr.*, II 16, 64 a 28 sigs. indica que tal sofisma surge cuando se quiere probar lo que no es evidente por sí mismo mediante ello mismo; hay que distinguir, pues, entre la petición de principio y la construcción de silogismos en los cuales la premisa es menos conocida o igualmente conocida que la conclusión y en los cuales se establece el antecedente por medio del consecuente. En *Top.*, VII 13, 162 b y 31 sigs. Aristóteles considera los cinco casos siguientes de petición de principio: (1) la postulación de lo mismo que se quiere demostrar; (2) la postulación universalmente de lo que debe demostrarse particularmente; (3) la postulación particularmente de lo que se quiere demostrar universalmente; (4) la postulación de un problema después de haberlo dividido en partes, y (5) la postulación de una de dos proposiciones que se implican mutuamente. Todas estas formas son muy corrientes y casi todas se basan en la pretensión de probar una proposición a base de premisas que deberían ser probadas mediante la misma proposición. La *confusión de la causa con lo que no es causa*, más conocida con los nombres de *Non causa pro causa* y *Post hoc propter hoc*, consiste en tomar como causa un antecedente.

Ejemplo: "El alma y la vida no son la misma cosa. Pues si la generación es contraria a la corrupción, una forma particular de generación será contraria a una forma particular de corrupción. Pero la muerte es una forma particular de corrupción y la muerte es contraria a la vida. Por consiguiente, la vida es una generación. Y como esto es imposible, alma y vida no son la misma cosa." La *reunión de varias cuestiones en una sola* equivale a dar una sola respuesta a lo que exige más de una. Ejemplo: "¿Son todas las cosas buenas o malas?", cuestión sofística, pues hay cosas buenas y cosas malas.

Aristóteles señala que muchos de los sofismas apuntados pueden reducirse a la *ignoratio elenchi* (*De Soph. El.* 6, 108 a 18). Por otro lado, la anterior clasificación no es —ni pretende ser— exhaustiva, pues el propio Aristóteles ha mencionado otros argumentos aparentes en diversas partes de sus obras. Para completar la información sobre este punto, mencionaremos a continuación otros cinco sofismas muy usuales.

El *cambio de noción* o *transposición a otro género*, más conocido bajo la transcripción griega *metabasis eis allo genos*, μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος. Consiste fundamentalmente en lo que en el lenguaje ordinario se llama "hablar de otra cosa", y se produce cuando, consciente o inconscientemente, se toma un término en un significado distinto por pertenecer a una clase diferente de aquella en que se había entendido primariamente.

El *sofisma del cuarto término* o *quaternio terminorum*, que consiste en usar el término medio en la premisa mayor de un silogismo con una significación distinta de la que tiene el mismo término en la premisa menor o viceversa. En este silogismo se desobedece, pues, la regla de que debe haber un solo término medio.

El *sorites*, de que ya hemos hablado en el artículo a él dedicado.

El *sofisma de negar el antecedente* de un condicional. Ejemplo: "Si Ivan es ruso, entonces Ivan es inteligente. Ivan no es ruso. Ivan no es inteligente".

El *sofisma de afirmar el consecuente de un condicional*. Ejemplo: "Si Ivan es ruso, entonces Ivan es inteligente. Ivan es inteligente. Ivan es ruso."

Para el sofisma llamado de la "razón perezosa", véase RAZÓN (Tipos DE).

Casi todos los textos de lógica tratan de la noción de sofisma (o falacia) y de diversas clases de sofismas. — Véase los artículos ARGUMENTO y RAZONAMIENTO; además: W. Ward Fearnside y W. B. Holther, *Fallacy; the Counterfeit of Argument*, 1959. — Para el uso y significación de 'sofisma' en Platón: Rosamond K. Sprague, *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some other Dialogues*, 1962.

SOFISTAS. I. *Concepto y problema*. La sofística puede entenderse de dos modos: como un particular movimiento intelectual que surgió primeramente en Grecia en el siglo V antes de J. C., y como una constante posible en la historia y en la vida humanas. En el primer caso, la sofística tiene características bien precisas: los sofistas eran los sabios, los "maestros del saber" que, en virtud de una crisis del espíritu griego —la primera crisis de la filosofía—, aparecieron y proliferaron en Grecia, convirtiendo, según el clásico esquema de Windelband, el período cosmológico en antropológico. Cierto es que, según el propio Windelband reconoce, "la investigación de la filosofía natural había preparado tal viraje, por cuanto en parte abandonó, después de su evolución inicial y creadora, los temas generales de la cosmología para desembocar en una serie de problemas de carácter especial". Pero la aparición de los sofistas tiene otras causas además de la evolución interna del pensamiento helénico. Ante todo, "causas históricas": se descubre un nuevo mundo en Oriente, se forma una conciencia 'nacional' o "común", irrumpen las masas en la vida pública. Esta irrupción condiciona el predominio de ciertos saberes —estudio del hombre, de la sociedad, de la educación— que de vagas intuiciones se convierten en ciencias precisas. De ahí la necesidad de convencer y especialmente de refutar, necesidad que acaba sobreponiéndose al afán de verdad y al deseo de forjar racionalmente un universo armónico. Antes de la sofística, la filosofía era especulación solitaria e inclusive desdeñosa; el intelectual era el hombre en soledad, que monologaba o a lo sumo dialogaba. Con la sofística aparece el filó-

sofo como hombre en sociedad, que en vez de meditar o de dialogar, discute. No quiere esto decir ni mucho menos que haya de darse a la sofística un carácter exclusivamente peyorativo; la sofística descubre realidades que sin la crisis hubiesen permanecido ocultas. Lo que encuentra el hombre ante sí no es tanto el universo como la realidad humana, pero una realidad inestable y por ello problemática. Esta seriedad de la sofística vale sobre todo para aquellos sofistas que han sido auténticamente "creadores" — Protágoras, Pródico, Hipias, tal vez Gorgias; si no hubiera habido gravedad en su discusión no habría sido posible la continua polémica que Sócrates y Platón sostuvieron contra ellos. La sofística coincidió así por lo menos con los demás caracteres de esta crisis histórica y espiritual: el desvío de lo heroico y la tendencia a lo humano que la evolución de la tragedia nos conserva; la aparición de la comedia y del realismo antiheroico; un conservadurismo opuesto a toda novedad y, a la vez, un desmedido afán de utopía. La ciencia y la filosofía se hicieron entonces lo que nunca habían sido hasta entonces: populares. Mas esta popularidad era muy distinta de la que adquirió la filosofía cuando en otra crisis histórica — la del final del mundo antiguo — se hizo paulatinamente — en los estoicos y en los neoplatónicos sobre todo — una religión. La popularidad de la sofística era, más que la popularidad de la ciencia misma, la del que la poseía: el intelectual se convirtió de este modo en una fuerza social. De ahí se derivaba el uso y el abuso de la retórica, de la elocuencia y de la enseñanza de estas artes por encima de los saberes propiamente dichos. El sofista hacía, además, algo escandaloso para su época: enseñar por remuneración. El hecho de que la sofística sea la expresión de una crisis más bien que el resultado de la evolución interna de un pensamiento se revela cuando se considera que, más que el problema de la esencia del ser, se planteaba el problema de un conocimiento válido de la Naturaleza, de una verdad en la que pudiera confiar el hombre. Y este problema se transformó bien pronto: a la pregunta por un saber universalmente válido se sobrepuso inmediatamente la pregun-

ta por una ley universalmente válida. El hombre desconfiaba de la eternidad de la ley; advertía que la ley es cosa humana; por lo tanto, precaria y transitoria. La sofística ha nacido, en suma, de una desconfianza moral.

Si luego la sofística ha degenerado, si de ella se ha derivado inclusive la acepción del sofisma como un razonamiento incorrecto, formulado *con conciencia de su falsedad*, es porque se ha olvidado la gravedad de la crisis por la cual surgió y el hecho de que fuera, como ocurre siempre, un decidido intento de superar esta crisis. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la sofística pertenece a la época mencionada; retóricos como Dion de Prusa y Flavio Filóstrato, del siglo II después de J. C., que se limitaron a mostrar una preocupación retórica y a defender el "aticismo" frente al "orientalismo" no puede decirse, sin muchas reservas, que pertenecen al movimiento sofístico. Con esto ponemos de relieve que los términos 'sofistas' y 'sofística' deben ser empleados primariamente en un sentido "histórico", es decir, debe circunscribirse su significación a momentos determinados en la historia intelectual de Occidente, y en particular a un cierto momento determinado en la historia de la cultura griega.

Secundariamente, sin embargo, los términos en cuestión pueden emplearse — siempre que se advierta previamente al lector acerca de tal uso como designación de una "constante" (véase) en el curso del pensamiento humano. Este es el significado que Spengler ha dado a 'sofística' al proponer una comparación entre los sofistas griegos del siglo V antes de J. C. y los enciclopedistas franceses del siglo XVIII. Por lo demás, no es menester adoptar la específica morfología cultural que propone Spengler con el fin de tratar la sofística como una constante cultural. Basta traer a colación otros ejemplos en la historia (y no sólo la de "Occidente") en los cuales se manifiesta una tendencia marcada a anteponer argumentos a las doctrinas sobre las cuales se argumenta. En este sentido, 'sofística' designa la actitud de quienes buscan ante todo el triunfo dialéctico sobre el interlocutor, o el adversario, sin cuidarse de sí, al alcanzar semejante triunfo, han defendido o no una tesis

que se supone "verdadera" o "plausible". Uno de tales ejemplos se halla en la historia de la filosofía china, con la escuela llamada a veces "los dialécticos" (Hui Shi y Kung-Sun Lung en particular) o también "la escuela de los Nombres" (*Mingchia*) y "la escuela de las Formas y de los Nombres" (*Hsing Ming Chia*). De esta escuela sabemos principalmente por el contenido del capítulo 33 de Chuang tse (VÉASE). Los miembros de la misma presentaban tesis tales como "Hay plumas en un huevo", "El ojo no ve", "La sombra de un pájaro que vuela, no vuela", etc., etc. Interesantes son especialmente tesis como "Un perro habría podido ser llamado 'un cordeiro'" (donde se manifiesta un nominalismo lingüístico) y "Si se saca de un bastón cada día la mitad de él, no desaparecerá en una miríada de años" (que recuerda las paradojas de Zenón). Según se indica en Chuang tse, era característico de "los dialécticos" considerar como la mayor victoria la derrota del contrincante, ganándole la partida por medio de argucias. Naturalmente, Chuang tse (o el autor del citado capítulo 33) se oponía a este modo de pensar, diciendo que es comparable a la incesante actividad del mosquito, pero que no conduce a ninguna parte. "Es como silenciar un eco mediante un grito, o emprender una carrera con la sombra" (véase lista de "paradojas" y "sofismas" de la "Escuela de los Nombres" en Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodge, t. I, 1952, págs. 192-220).

II. El nombre 'sofista'. Aun en la época considerada como clásica de la sofística, el vocablo 'sofista' (σοφιστής) no fue siempre usado con el significado que hoy le atribuimos: Esto se desprende de los textos que se refieren a los sofistas (Cfr. Platón, *Ap.*, 19-29; *Meno*, 76 A sigs.; *Prot.*, 317 B — 328 B; *Gorgias* 482 E sigs.; *Rep.*, I 336 B sigs.; *Theait.*, 151 S — 152 A. 166 D sigs.; *Soph.*, 231 D; *Leg.*, 889 E; Aristóteles, *Met.*, Γ 1007 b 18; *Rhet.*, III 24, 1402 a 23; *Soph. El.*, 34, 183 b 36; *Diog. Laerc.*, IX, 50 sigs.; Aristides, *Orat.*, 46; Plutarco, *Tem.*, 2; Jenofonte, *Mem.*, I, 1, 11; Filóstrato, *Vita Soph.*, V, 19; Sexto Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 216 sigs. y *Adv. Math.*, VII, 65, 69, 389, entre otros). En Aristides se dice explícitamente que Solón, Pi-

tágoras, Sócrates, los erísticos, los dialécticos y hasta el propio Platón fueron llamados *sofistas*, sin contar con que Androción, discípulo de Isócrates, es autor de un escrito titulado *Sócrates, sofista*. Por eso Aristóteles planteó el problema de cómo habría que llamar a los sofistas si Sócrates es calificado de sofista. Esto se debe —indica— a que 'sofista' fue durante mucho tiempo un "nombre común" o "genérico". Sólo en Platón parece haberse dado, pues, un sentido claramente peyorativo del término, sentido reforzado por Aristóteles al escribir que la sofística es una sabiduría aparente, φατινομένη σοφία. Ahora bien, esta significación es más "filosófica" que "general". Desde el punto de vista "general" parece razonable atenerse a la significación que dio Plutarco a 'sofista' al afirmar que fueron llamados *sofistas* los que mezclaron la doctrina de la habilidad política con el arte de la elocuencia, y trasladaron su profesión —o "praxis"— del ejercicio al discurso.

Ahora bien, tanto el punto de vista general como el estrictamente filosófico constituyen dos extremos entre los cuales tiene lugar una efectiva evolución histórica de los significados de 'sofista'. Así lo ha reconocido Mario Untersteiner en la "Nota sulla parola 'Sofista'" publicada como introducción a su edición y traducción de textos sofísticos (Cfr. bibliografía). Seguiremos en este párrafo al mencionado autor, que ha proporcionado al respecto datos muy iluminativos. Según el mismo, los momentos principales de la evolución en la significación de 'sofistas' dentro de la historia de la cultura griega son los cuatro siguientes. (1) Surge ante todo el concepto de sabio o "sapien-te" como una afirmación de la individualidad, especialmente acusada en la época de la colonización. (2) Tiene lugar luego el tránsito del concepto de sabio como hombre de experiencia y recursos al concepto de sabio como personalidad dotada de riqueza espiritual y no sólo de capacidades determinadas para resolver ciertas situaciones. De ello arranca el carácter excepcional del saber propiamente dicho a que se ha referido W. Jaeger en *Paideia* (tomo I). (3) Dentro de este contexto se inserta el término σοφιστής en tanto que hombre que σοφίζεσθαι, es decir, que

ejerce la actividad de un σοφιστής. La voz media (usada en forma pasiva por Hesiodo, 649, pues la forma activa —dice Untersteiner— fue usada sólo en la época helenística) se halla en Teognis, 19, significando tanto comunicación como posesión de la sabiduría (según hizo observar oportunamente Bertini en su artículo "Della varia fortuna della parola 'sofista'", en *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, IX [1873-1874], págs. 850-66). En todo caso, el término adquiere cada vez más el significado de 'poseedor de un saber universal', y se aplica con particular justeza a Pitágoras y a los pitagóricos. (4) En el *Symp.*, 208 C, de Platón, σοφιστής designa literalmente el sabio, el concededor de lo universal (Cfr., en cambio, además de los textos antes aducidos, *Rep.*, VI para una significación claramente peyorativa). Constituye un problema a la vez histórico, filosófico y semántico el determinar de qué modo el significado laudatorio de 'sofista' pasó a un significado peyorativo, especialmente en la obra de Platón. Untersteiner advierte que la evolución de 'sofista' hacia un significado claramente peyorativo tiene varias causas y no solamente la que es aducida por lo común en las historias de la filosofía (la reacción socrático-platónica contra el movimiento sofístico). Entre estas causas pueden mencionarse distinciones que en los comienzos tenían un aspecto aparentemente sólo literario — como la distinción, propuesta por Damasio (un contemporáneo de Gorgias), entre el poeta y el sofista en su obra *Περὶ ποιητῶν καὶ σοφιστῶν*, equivalente a una distinción entre el poeta y el prosista. Por la misma época Diógenes de Apolonia llamaba σοφισταί a los jónicos, a diferencia de los φιλόσοφοι. A ello se agregó la contraposición entre el sano sentido común y la artificiosidad, entre la busca seria de la verdad y el juego intelectual. Los primeros rasgos fueron considerados propios de los sabios; los segundos, de los sofistas.

Agreguemos que, no obstante el sentido peyorativo del nombre 'sofista' derivado de Platón y Aristóteles, el sentido de dicho nombre como maestro o sabio persistió hasta el final del mundo antiguo, especialmente dentro de las escuelas filosóficas or-

ganizadas para la enseñanza. Según F. Henry (*apud* Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 1948, XI, 3), en el siglo IV de nuestra era se daba el título de σοφιστής al jefe de una escuela, dándose el nombre de ῥήτωρ (*orator*) a los que seguían al jefe.

III. *Grupos de sofistas y tipos de sofística*. La mayor parte de las definiciones de [I] se refieren a los sofistas que hoy son considerados como principales representantes de la tendencia: Protágoras, Pródico, Hipias, Gorgias, Trasímaco, Calicles, Antifón, Polo, Critias, de los cuales suelen destacarse siempre los cuatro primeros. Sin embargo, no siempre los historiadores y filósofos han colocado a los sofistas conocidos en un grupo único. Schleiermacher (*Geschichte der Philosophie*, 1839, ed. Ritter, págs. 71 sigs.) habló de dos tipos de sofística: la heracliteana y la pitagórica. Ritter (*Geschichte*, Libro IV) incluyó entre los sofistas a Leucipo y a Demócrito; ambos —argüía el historiador— se opusieron —como el resto de los sofistas— al "verdadero espíritu de la filosofía". Hermann (*apud* Zeller, I, 2ª ed., 799) distribuyó la sofística en tres grupos: la eleática, la heraclítica y la abderita. Los historiadores de principios del XIX tendieron, por lo general, a considerar la sofística en un sentido muy amplio. Esta tendencia fue ya rechazada por Zeller (*loc. cit.*), quien consideró a los sofistas como formando un grupo único bien determinado y excluyó de ellos (como hacemos nosotros) al resto de los presocráticos. La orientación de Zeller ha sido continuada por la mayor parte de los historiadores. Pero dentro de esta concepción más restringida de la sofística se han propuesto varias agrupaciones. Así, Ueberweg habla de las diferencias entre "sofistas anteriores" (Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico y los llamados *sofistas creadores*) y los "sofistas posteriores" (que comprenden las figuras menores: Polo, Trasímaco, Calicles, Antifón). Th. Gomperz (*Geschichte*, I, cap. v) no establece propiamente una clasificación, pero trata a Protágoras y a Gorgias separadamente, como "figuras principales", de modo que el resto puede ser considerado como "grupo secundario". M. C. Nahm (*Selections from Early Greek Philosophy*, 1950, 3ª ed.,

SOL

págs. 220 y sigs.) divide a los sofistas en "sofistas de la cultura" (Protágoras, Gorgias) y "sofistas de la erística" (Trasímaco, Calicles, Critias). Algunos autores distinguen entre "sofistas educadores" y "sofistas retóricos". Eugène Dupréel (Cfr. libro citado en la bibliografía) ha negado que los cuatro grandes sofistas (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias) puedan tratarse como un grupo único; al entender de dicho autor, cada uno de ellos posee una doctrina original, irreducible a la de los demás sofistas.

I Hermann Roller, *Die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Platons Zeit und ihr Einfluss auf Beredsamkeit und Philosophie*, 1832. — W. G. F. Roscher, *De historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis*, 1838. — Valat, "Essai historique sur les sophistes grecs" (*L'Investigateur*, Setiembre, Noviembre, Diciembre de 1859). — Theodor Gomperz, "Die griechischen Sophisten" *Deutsches Jahrbuch*, VII (1863). — H. Sidgwick, "The Sophists", *Journal of Philology*, IV (1872), 288-307; V (1873), 66-80. — W. Bethe, *Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst*, 1873. — E. Schnippel, *Die Hauptepochen in der Entwicklung des Erkenntnisproblems. I. Die Widerlegung der sophistischen Erkenntnistheorie im Platonischen Theätet*, 1874. — Th. Funk-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, 1879. — A. Chiapelli, "Per la storia della sofistica greca" *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III (1890), 1-21. — A. Lasson, *Sokrates und die Sophisten*, 1909. — Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik, das Bildungsideal des ελεγεον in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, 1912. — G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, 1938. — Del *Grundriss* de Zeller (VÉASE) se ha trad. al esp. la parte relativa a los sofistas en el tomo: *Sócrates y los sofistas*, 1955. — Felix Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, 1945 [Cuaderno 1 de los "Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft", bajo la dirección de Bernard Wyss y otros]. — Véase también la bibliografía de los artículos GORGIAS, HIPPIAS, PRÓDICO, PROTÁGORAS. — Para ediciones críticas de textos (aparte Diels-Kranz), véase Eugène Dupréel, *Les sophistes (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias)*, 1947. — M. Untersteiner, *I sofisti. Testimonianze e Frammenti*, 2 vols., 1949.

SOLGER (KARL WILHELM FER.

SOL

DINAND) (1780-1819) nac. en Schwedt (Uckermark), profesor desde 1809 en la Universidad de Frankfurt (Oder) y desde 1811 en la Universidad de Berlín (de la cual fue rector durante los años 1814-1815), representó en su estética las concepciones fundamentales del idealismo postkantiano. Ahora bien, frente a la insistencia de algunos autores idealistas en la unidad de todo en el seno del Absoluto, Solger destacó de continuo el incesante juego entre lo limitado y lo ilimitado, entre las formas visibles y el mundo inteligible. Este juego da varios resultados. Por un lado, pone de relieve la insuficiencia e insignificancia de lo visible frente a lo inteligible. Por otro lado, destaca que la contemplación estética, aunque permite una visión de la Idea, es ilusoria. De ahí la necesidad de comprender dos conceptos que desempeñan un papel fundamental en la estética de Solger: el de tragedia y el de ironía. La tragedia se hace patente en el reconocimiento del dualismo de los dos reinos; la ironía (que es ironía trágica) se manifiesta desde el instante en que el hombre reconoce que la comprensión de todo es equivalente a la destrucción de todo. La ironía no es, empero, para Solger, el fundamento de la imaginación: es la base del reconocimiento de la realidad.

Obras: *Sophokles' Tragödien*, 1808. — *De explicatione ellipsis in lingua graeca*, 1811. — *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, 2 vols., 1815, reed. R. Kurtz, 1907 (E. Cuatro conversaciones sobre lo helio y el arte). — *Philosophische Gespräche*, 1817 (*Conversaciones filosóficas*). — Obras postumas: *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. L. Tieck y F. von Raumer, 2 vols., 1826. — *Vorlesungen über Aesthetik*, ed. K. W. L. Heyse, 1829 (*Lecciones sobre estética*). — Correspondencia con Tieck, ed. Matenko, 1932. — Véase J. Heller, *Solgers Philosophie der ironischen Dialektik*, 1928 (Dis.). — W. Linden, *Solger und Hegel*, 1938 (Dis.).

SOLIPSISMO. El idealismo subjetivo gnoseológico, que reduce todos los objetos, como objetos de conocimiento, a contenidos de conciencia, y el idealismo metafísico, que niega la existencia o, mejor dicho, la subsistencia, del mundo externo, conducen al solipsismo. Éste puede definirse como la radicalización del subjetivismo,

SOL

como la teoría —a la vez gnoseológica y metafísica— según la cual la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mi "yo solo" (*solus ipse*). Lo usual es distinguir, sin embargo, entre el solipsismo gnoseológico, llamado a veces metodológico, y el solipsismo metafísico. El primero es simplemente un momento —lógico— en un proceso que tiene por finalidad principal asentar en un suelo seguro las verdades que deben ser consideradas como principios. En este sentido se dice de la duda metódica de Descartes y, en general, de todo el idealismo gnoseológico moderno, que está fundado en un solipsismo. Sin embargo, no todo lo que R. B. Perry llama la postulación egocéntrica puede ser considerado como de índole solipsista. En rigor, la significación propia de este término comprende casi exclusivamente el solipsismo metafísico, derivado o no del gnoseológico. Este solipsismo puede darse, además, bajo dos formas: o el *ipse* de que se trata es estrictamente individual; o es interindividual o, mejor dicho, universal. Ahora bien, como la interindividualidad o la universalidad del yo no destacan de modo suficiente ese *solus ipse* en que el solipsismo se basa, una nueva reducción de su significado para llegar a un concepto más propio obligan a encuadrar todo solipsismo dentro del solipsismo metafísico basado en la individualidad del yo. Debe advertirse, con todo, que no se puede en modo alguno considerar como solipsista la radicación de toda realidad en "mi vida" en el sentido de Ortega o en el *je mèmes* en el sentido de Heidegger, que son precisamente intentos de absorber, superándolas, las dos posiciones insuficientes del realismo y del idealismo. Así, el solipsismo *stricto sensu* es aquel que queda encerrado en los límites del *solus ipse* sin posibilidad de salida al exterior. Por eso el solipsismo es una doctrina aun más radical que el idealismo berkeleyano, el cual salva la existencia de las conciencias singulares en su singularidad y es, en el fondo, un inmaterialismo. El solipsismo extremo y consecuente se halla, por lo tanto, en quienes, como Schuppe y, sobre todo, como Schubert-Soldern, pretenden atenerse de tal modo a la positividad de lo

dado, que lo dado sólo puede serlo a una conciencia, esto es, a la propia. Por lo demás, Schubert-Soldern defendió explícitamente la posición solipsista, por cuanto ésta era, a su entender, la única forma de evitar la afirmación metafísica de la trascendencia.

En otros dos sentidos se ha hablado en el pensamiento contemporáneo de solipsismo. En primer lugar, se ha considerado solipsista cierto momento de la filosofía de Husserl. Aunque éste intenta precisamente superar esta posición, parece que ella es por lo menos un instante necesario en la reducción a la conciencia trascendental. Como señala Joaquín Xirau, aunque "no es posible ya decir *esse est percipi*, dando a la percepción el sentido de la sensación", resulta que "seguimos encerrados en nosotros mismos", y que "la ciencia absoluta constituida en mí y por mí vale sólo para mí" (*La filosofía de Husserl*, 1941, pág. 199). Ahora bien, Husserl soluciona este primer encierro de la conciencia por medio de su teoría de la intersubjetividad monadológica, según la cual la conciencia aparece como algo esencialmente "abierto", y de consiguiente, como algo esencialmente conectado con los demás yoes y con el mundo en una "comunidad trascendental" (véase *INTERSUBJETIVO*). En segundo lugar, se ha calificado asimismo de solipsista cierto momento en la evolución del pensamiento de Wittgenstein y de algunos de los partidarios del positivismo lógico. En el caso de Wittgenstein se trata de un "solipsismo lingüístico". La solución de este solipsismo ha sido propuesta por varias doctrinas: una de ellas es el fisicalismo (véase); otra es el empleo del modo formal de hablar, en vez del modo material (véase *VERIFICACIÓN*), lo que hace que las sentencias puedan ser intersubjetivas desde el comienzo y pueda traducirse todo enunciado protocolario a un lenguaje intersubjetivo, pero no trascendental.

El solipsismo es entendido también a veces en un sentido moral, como manifestación del egoísmo — y por ello el solipsismo es calificado a veces de egoísmo metafísico. Kant señala que "todas las inclinaciones (que pueden ser reunidas en un sistema tolerable, y cuyo apaciguamiento recibe el nombre de felicidad propia) cons-

tituyen el amor a sí mismo (*Selbstsucht: solipsismus*)". Éste se manifiesta en un amor a sí mismo que adopta la forma de la suficiencia (*philautia*) o bien la forma de la arrogancia (*arrogantia*) (Cfr. *K. p. V.*, 129).

Wilhelm Schuppe, *Der Solipsismus*, 1898. — A. Krzesiński, *Une nouvelle philosophie de l'immanence. Exposé et critique de ses postulats*, 1931 [sobre Schuppe y H. Rickert]. — Annibale Pastore, *Il solipsismo*, 1924. — Enrico Castelli, *Idealismo e solipsismo. Saggi critici*, 1933. — E. Castelli, L. Lavelle, M. Heidegger, et al., *Il solipsismo. Alterità e comunicazione*, 1950 [de Archivio di filosofia, ed. E. Castelli]. — Andreas Konrad, *Der erkenntnistheoretische Subjektivismus. Geschichte und Kritik. Vol. I: Über die Grenzen der erkenntnistheoretischen Subjektivierung*, 1962. Sobre el llamado solipsismo lingüístico: J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1959).

SOLOVIEV (VLADIMIR), en nuestra transcripción: Solov'ev (1853-1900) nació en Moscú y estudió filosofía y ciencias en la Universidad de la misma ciudad. Las conferencias que dio en Moscú como "docente privado" alcanzaron gran resonancia, considerándosele como hombre inspirado y profético. Después de un breve viaje a Egipto, Soloviev regresó a Rusia, enseñando en Moscú y en San Petersburgo hasta 1881, cuando experimentó dificultades por su actitud de clemencia hacia los asesinos del Zar Alejandro II. Gran parte de la actividad de Soloviev fue consagrada a los problemas religiosos y eclesiásticos de la Iglesia ortodoxa rusa en relación con otras Iglesias, especialmente con la de Roma.

Muy influido durante su juventud por el positivismo y luego por el idealismo alemán; situado en la encrucijada del gran debate entre el eslavofilismo y el occidentalismo, Soloviev pasó por cuatro períodos en el curso de su evolución vital y filosófica. El primer período, que podría llamarse crítico, se caracteriza por un análisis del empirismo y del racionalismo de Occidente, los cuales rechaza en nombre de una tradición que tiene sus raíces en el eslavofilismo, pero no simplemente para aniquilarlos, sino para sumirlos en una unidad superior, de acuerdo con un esquema dialéctico

tripartito que, análogo al de Hegel, es aplicado por Soloviev a toda realidad histórica. El segundo período, considerado como teosófico, aspira a una realización de la Sofía o Sabiduría que integre en su seno todos los elementos de las tradiciones anteriores y que sustituya la orientación primitiva hacia las fuerzas personificadas y la orientación racionalista atomizadora, por una tendencia mística "unitarista". El tercer período, el teocrático, esencialmente práctico, es el consagrado a la unión de las dos Iglesias, la ortodoxa y la católica — así como del judaísmo — con vistas a una teocracia universal y libre que sea al mismo tiempo la síntesis de los momentos opuestos de la historia de Occidente. Esta teocracia puede ser organizada bajo la égida del pueblo ruso, pero la "tercera Roma" a que daría lugar semejante organización no debe ser considerada, según Soloviev, como un imperialismo paneslavo, sino simplemente como la inyección de nueva sangre a la historia de Occidente que, a su vez, contribuiría a la unión con toda su tradición histórica. El cuarto período, llamado apocalíptico, se caracteriza por una acentuación de la aspiración mística a la unitotalidad, por un esfuerzo destinado a mostrar que ha llegado la época en la cual la Sofía va a encarnar en la humanidad divinizada. Desde el punto de vista más propiamente filosófico, el pensamiento de Soloviev se opone, en todo caso, continuamente tanto al empirismo como al racionalismo de Occidente, a los cuales acusa de disolver, en última instancia, toda verdad. La verdad radica, según Soloviev, en la realidad absoluta, la cual condiciona la verdad del objeto tal como se ofrece al pensamiento y, por consiguiente, la verdad del pensamiento mismo. Mas la captación de semejante verdad no debe buscarse en la abstracción, como el racionalismo propugna, ni en la experiencia externa, como propugna el positivismo y el empirismo, sino en la experiencia interna, que revela a la vez lo absoluto y lo concreto del ser verdaderamente existente. Sólo la aprehensión de esta absoluta verdad puede justificar y fundamentar a la vez la especulación ideal y la ciencia de la realidad del mundo externo. La filosofía de Soloviev, que en muchos

puntos se aproximaba al último período de Schelling, tendía, en el fondo, a una conciliación de las verdades particulares no sólo de la ciencia y de la metafísica, sino también del panteísmo y el teísmo especulativo. Así, Soloviev llegó a considerar la realidad total como un organismo que evoluciona también según un esquema dialéctico que va de la unidad sin contenido ni contradicción a la unidad que supera las contradicciones tras un período de diferenciación y de descomposición. Esto esquema puede aplicarse asimismo a la historia y al individuo, pues en la primera aparece la sucesión del paganismo antiguo, sucedido por el cristianismo que se va disolviendo hasta la Revolución Francesa y que se supera por la nueva teocracia libre del futuro, y en el segundo surge como la ingenuidad de la vida, superada por la contradicción y ésta a su vez por la madurez integral del ser humano. Finalmente, la verdad total es la conseguida cuando el conocimiento integral o absoluto, es decir, la teosofía libre, substituye, integrándolos, los conocimientos unilaterales proporcionados por la religión, la filosofía y la ciencia, del mismo modo que la ética es la que puede unir los términos parciales de la lógica y de la metafísica en un Absoluto al cual puede llamarse propiamente la Humanidad divina.

Obras principales: *Filosofskíe načala tséllnovo znaniá*, 1877 (Los principios filosóficos del conocimiento integral). — *Krizis zapadnoy filosofii*, 1874 (*La crisis de la filosofía occidental*). — *Kritika otvétchénnij natchal*, 1877 (*Crítica de los principios abstractos*). — *Isiória i byduchtschnost' téokratii*, I, 1887 (*Historia y futuro de la teocracia*). — *Russkadá idéá*, 1909 (publicada antes en francés: *L'idée russe*, 1888). — *Opravdanié dobra*, 1897 (*La justificación del bien*). — *Téoretichéskoj filosofii*, 1897-1899 (*Filosofía teórica*). — *Povést' ob Antjristé*, 1900 (*Historias del Anticristo*). — Edición de obras completas: *Sotchinénia*, 10 vols., 1901-1903 (en trad. esp., *Rusia y la Iglesia espiritual*, 1953). — Véase A. Tumar-kin, *Wladimir Solowjew als Philosoph*, 1905. — L. Apostolow, *W. Solovieff*, 1909. — F. Steppuhn, *W. Solovieff*, 1910 (Dis.). — Mgr. Michel d'Herbigny, *Un Newman Russe. W. Solovieff*, 1911 (trad. esp.: *V. S. El Newman ruso*, 1945). — J. B. Séverac, *W. Solovieff*, 1911 (introducción y an-

tología). — E. Trubetskoy, *Mirosozertsanié*, V. *Solov'eva*, 2 vols., 1913. — E. Radlow, *Solovieff*, 1913. — G. Sacke, *Solowjews Geschichte*, *Philosophie*, 1929. — W. Szykarski, *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, 1932. — D. Strémoukhoff, *V. Solovieff et son euvre messianique*, 1935. — Peter P. Zouboff, *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of V. Soloviev*, 1944 (tesis). — P. Muckermann, S. T., W. S., *Zur Begegnung zwischen Russland und abendland*, 1945. — E. Munzer, *Soloviev: Prophet of Russian-Western Unity*, 1956. — Ludolf Müller, *Das religionsphilosophische System Vladimir Solowjews*, 1956 [Quellen und Untersuchungen zur Konfessionsskunde der Orthodoxie, 1].

SOMBART (WERNER) (1863-1941) nació en Ermsleben (Harz, Sajonia). De 1890 a 1906 fue "profesor extraordinario" en Breslau, de 1906 a 1917 profesor en la Escuela Superior de Comercio de Berlín, y desde 1917 a 1931, profesor en la Universidad de Berlín.

Sombart se destacó por sus trabajos sociológicos e históricos, especialmente por sus estudios sobre la evolución del capitalismo. Aunque partió del marxismo, sometió luego éste a crítica desde el punto de vista de la idea de la función económica como "disposición económica". Esta "disposición" es de índole cultural y espiritual, de modo que los desarrollos económicos son fases en la historia de disposiciones espirituales de carácter social. Para Sombart, la sociedad es la unidad de sus propios productos espirituales, manifestados en el Estado, el Derecho, la economía, las creencias religiosas, etc. El estudio de la sociedad se lleva a cabo mediante un método que Sombart ha llamado "noosociológico", similar al "método científico-espiritual".

Los trabajos sociológicos y "noosociológicos" de Sombart culminaron en una antropología filosófica como ciencia del espíritu. Según Sombart, el hombre es un productor espiritual *sui generis*. El hombre no se agota en lo instintivo y en lo natural; su característica es la acción libre en cuanto ser social. Sombart elaboró una serie de tipologías con el fin de determinar las condiciones generales dentro de las cuales puede procederse al estudio de los hechos históricos y como fundamento histórico-cultural.

Escritos principales: *Römische Campagna*, 1888 (*La campaña roma-*

na). — F. Engels, 1895. — *Sozialismus und soziale Bewegung in 19. Jahrhundert*, 1896, 10ª ed. con el título: *Der proletarische Sozialismus (Marxismus)*, 2 vols., 1924, 9ª ed., 1920 (*Socialismo y movimiento social en el siglo XIX - El socialismo proletario [Marxismo]*). — *Technik und Wirtschaft*, 1901 (*Técnica y economía*). — *Der moderne Kapitalismus*, 1902, 7ª ed., 1928. — *Wirtschaft und Mode*, 1902. — *Das Lebenswerk von K. Marx*, 1909. — *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1911, 15ª ed., 1924 (Los judíos y la vida económica). — *Der Bourgeois*, 1913 (trad. esp.: *El burgués*, 1953). — *Luxus und Kapitalismus*, 1913, 2ª ed., 1922 (trad. esp.: *Lujo y capitalismo*, 1926). — *Die Ordnung des Wirtschaftslebens*, 1924, 2ª ed., 1928 (*El orden de la vida económica*). — *Die drei Nationalökonomien*, 1960. — *Die Zukunft des Kapitalismus*, 1932 (*El futuro del capitalismo*). — *Deutscher Sozialismus*, 1934. — *Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft*, 1938 (*Concepción del mundo, ciencia y economía*). — *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938 (*Del hombre. Ensayo de antropología filosófica*).

Véase Arthur Nitsch, *Sombarts Stellung zum Sozialismus*, 1931. — G. A. Gross, *Die wirtschaftstheoretischen Grundlagen des "Modernen Kapitalismus" von S.*, 1931. — V. Engel, *Max Webers und W. Sombarts Lehre von den Wirtschaftsgesetzen*, 1933. — A. Saporì, *W. S. (1863-1941)*, 1944.

SOMNIUM SCIPIONIS. Véase MACROBIO; SUEÑO DE ESCIPIÓN.

SONAR, SUEÑO. Entendiendo ahora el soñar y el sueño como el tener sueños mientras se duerme, consideraremos brevemente varios modos de concebir e interpretar el soñar, especialmente en la medida en que el sueño ha planteado problemas a la filosofía.

Con frecuencia se ha considerado el soñar como una "segunda vida" distinta de la vida en estado de vigilia, pero relacionada con ésta de varios modos: como revelación de lo que no se alcanza fuera del sueño, como preanuncio de acontecimientos futuros, etc. De ahí la "interpretación de los sueños" en tantos sueños proféticos. Desde este punto de vista puede considerarse, por ejemplo, el famoso Sueño de Escipión (VÉASE) o *Somnium Scipionis*.

A veces se ha tomado el sueño como argumento para la duda (VÉASE). El caso más conocido es el de Desear-

SON

tes, cuando utiliza el sueño para poner de relieve que nada puede aceptarse como absolutamente cierto excepto el *Cogito* (véase COGITO, ERGOSUM). En efecto, lo que podemos pensar que es real, podría ser simplemente soñado. Descartes reconoce que las imágenes que se tienen durante el sueño son menos vividas que las que se tienen durante el estado de vigilia. Ello podría establecer una distinción entre la "realidad" y el "mero sueño", pero Descartes manifiesta que no hay indicios suficientes para establecer una clara separación entre lo "real" y lo "soñado", ya que puede haber sido engañado durante el sueño no menos que durante la vigilia. En cambio, algunos autores, como Hume, que destacan la diferencia en el carácter vivido entre distintas clases de impresiones, no pueden aceptar que las impresiones "meramente soñadas" no puedan distinguirse de las recibidas en el estado de vigilia.

En ocasiones el sueño ha sido considerado como expresión de la vida misma (es el fumoso tema de la "vida es sueño", de Calderón, que tiene muchas manifestaciones en la literatura, tales como el "estar nuestra vida hecha de la sustancia de los sueños", de Shakespeare, etc.). Ello puede entenderse de varios modos. Por una parte, como afirmación de que lo que consideramos real podría muy bien ser un sueño. Por otra parte, como intuición de que la brevedad de la vida hace de ella una sombra, un sueño, una ficción, en contraste con la realidad plena de la "vida perdurable". Luego, como idea de que los hombres son los sueños de Dios en un sentido parecido a como los personajes de ficción son "sueños de los hombres" (Unamuno).

Uno de los problemas que se han suscitado con respecto al sueño en su relación con el estado de vigilia es el de si es posible que haya en el sueño (o los sueños) una continuidad semejante a la que existe, o parece existir, en la vida real. En tal caso se darían "dos vidas" en la misma persona: la de la vigilia y la del sueño, siendo imposible distinguir cuál es la vida "real".

El sueño ha sido investigado por filósofos, psicólogos, fisiólogos, de muy distintas maneras. Entre las modernas teorías sobre el sueño se ha destacado la psicoanalítica, según la cual, *grosso*

SON

modo, el sueño es un modo de descargarse de pensamientos y emociones inconscientes reprimidas durante el estado de vigilia. Por eso puede procederse a una "interpretación de los sueños" como la propugnada y practicada por Freud. Recientemente se ha descubierto que hay la posibilidad de que el sueño sea el esfuerzo ejecutado por el cuerpo para liberarse de un tóxico producido por el sistema nervioso central, pero aun en este caso no se elimina totalmente la teoría psicoanalítica o, en general, psicológica del sueño, pues cualquier teoría de este carácter puede muy bien apoyarse en datos fisiológicos o neurofisiológicos e indicar, por ejemplo, que la iniciación química del proceso del sueño es usada como una de las fases en la manifestación de emociones reprimidas.

Una de las posibles teorías sobre el sueño es la de que en el curso del soñar la conciencia queda libre de lo que Bergson (que ha propuesto una de tales teorías) llamaba "la atención a la vida". Por eso en el estado del sueño las actividades psíquicas no están, por decirlo así, "canalizadas" y pueden manifestarse con una libertad que permite combinaciones inconcebibles durante el estado de vigilia.

Se ha investigado también el sueño por medio de un análisis lingüístico de lo que se quiere decir al usar expresiones tales como 'Yo sueño', 'Sé que sueño', etc. Norman Malcolm, que ha consagrado una obra especial al soñar, ha manifestado que no se puede saber que uno está soñando; solamente se puede saber que uno "ha soñado". Nadie, en suma, puede saber que sueña mientras está soñando, de modo que el recordar que uno ha tenido un sueño no puede reducirse a saber que uno ha tenido un sueño, porque previamente sabía que lo ha tenido. En suma, enunciados como 'Soñé esto o lo otro' son siempre, dice Malcolm, "de naturaleza inferencial" (*Dreaming*, 1959, pág. 65).

Historia: L. Binswanger, *Wandlungen in der Auffassung und der Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*, 1928. — C. von König-Fachsenfeld, *Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart*, 1935. — Pedro Meseguer, S. J., *El secreto de los sueños*, 1956. — Obras diversas: Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, 1900. — W. Stekel, *Die Sprache des Traumes*,

SOR

1922. — G. Schmieid, *Die seelische Innenwelt des Traumlebens*, 1937. — Albert Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, 1939. — A. Teillard, *Traum-symbolik. Ein Traumbuch auf tiegenpsychologischer Grundlage*, 1944. — E. Cancellieri, *Psicoanalisi del sogno*, 1948. — *Problèmes du reve*, 1958 (Bull. Soc. Franc. de Phil. 51 [1958]: Exposición de Roger Caillois. Discusión de G. Berger, J. d'Ormesson et al.). — Norman Colman, *Op., cit., Supra*.

SOREL (GEORGES) (1847-1922) nació en Cherburgo (Manche, Normandía). Estudió la carrera de ingeniero de puentes y caminos y ejerció la profesión durante algunos años. Estuvo empleado asimismo en la "École des Hautes Études", en París, y consagró gran actividad a las cuestiones sociales y políticas. En 1895 fundó la revista *Devenir social*, que se publicó hasta 1897, y colaboró activamente en revistas de tendencia socialista y democrática.

Influido por Nietzsche, en parte por Marx, y luego por Bergson, Sorel negó sucesivamente todas las posiciones políticas y filosóficas a las que se había adherido, al hilo de una crítica de la cultura que, sin embargo, coincidían en gran medida con todas ellas. Ante todo, se dirigió contra el intelectualismo, al cual acusó de hipócrita y burgués, contra la pretensión de llegar a verdades absolutas. No hay, según él, verdad absoluta, pues toda "verdad" es mero instrumento para realizar la acción propuesta, y ello no sólo en la ciencia, sino también y muy especialmente en la moral y en la historia. Las "verdades" son, en realidad, para Sorel, "mitos", pero mitos con los cuales la realidad es doblegada, forzada y conformada. Al mito del intelectualismo burgués opone el mito del sindicalismo revolucionario del proletariado, el mito de la huelga, de la acción directa y de la violencia. Sólo estos mitos son para él auténticos, pues se hallan desprovistos de hipocresía; además, la realización de los mismos permite, según Sorel, conquistar la libertad humana, ahogada por el moralismo y el intelectualismo burgueses. Hay que advertir, de todos modos, que a pesar del combate de Sorel contra lo que Nietzsche llamaba "moralina", resuenan en la obra del pensador francés en pocos acentos "morales" — especialmente si entendemos por éstos el tipo de reflexión

moral de ciertos escritores franceses (por ejemplo, Vauvenargues). Las reflexiones de Sorel ejercieron gran influencia en ciertos movimientos político-sociales de la época, en particular en el fascismo italiano y en una parte del sindicalismo revolucionario.

Obras: *Le procès de Socrate*, 1889.

— *La ruine du monde antique*, 1901 (trad. esp.: *La ruina del mundo antiguo*, s/f.). — *Introduction à l'économie moderne*, 1903. — *Réflexions sur la violence*, 1906 (trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia*, 1915). — *Le système historique de Renan*, 1906. — *La décomposition du marxisme*, 1907. — *Les illusions du progrès*, 1908 (trad. esp.: *Las ilusiones del progreso*, s/f. [aprox., 1909]). — *La révolution dreyfusienne*, 1909. — *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 1919. — Véase M. Ascoli, *G. Sorel*, 1921. — P. Perrin, *Les idées sociales de G. Sorel*, 1925. — Gaëtan Pirou, *G. Sorel (1847-1922)*, 1927. — Michael Freund, *G. Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, 1932. — G. Santonastaso, *G. Sorel*, 1932. — Pierre Angel, *Essais sur G. Sorel. De la notion de classe à la doctrine de la violence*, 1936. — F. Rossignol, *La pensée de G. Sorel*, 1948. — R. Humphrey, *G. Sorel. Prophet without Honor. A Study in Anti-Intellectualism*, 1951. — J. H. Meisel, *The Genesis of G. Sorel. An Account of His Formative Period followed by a Study of His Influence*, 1951. — Irving Louis Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason: The Social Theories of G. S.*, 1961. — Georges Goriely, *Le pluralisme dramatique de G. S.*, 1962.

SORITES es: (1) un razonamiento sofístico en el cual se pregunta si un montón, $\sigma\omega\rho\acute{o}\varsigma$, de objetos sigue siendo un montón cuando se ha quitado un objeto; al contestarse afirmativamente se quita otro objeto y se formula la misma pregunta hasta llegar a un solo objeto, que no es evidentemente un montón. El problema se reduce entonces a preguntar con cuántos objetos se forma un montón (o, en los sofismas análogos presentados por los megáricos y escépticos, cuántos pelos constituyen una cola de caballo o cuántos cabellos deben quitarse para decir de alguien que es calvo). En el sorites no se tiene en cuenta que el término 'montón' sólo tiene en el lenguaje ordinario una significación vaga (o convencional) a la cual no va unida ninguna determinación cuantitativa.

(2) Asimismo se llama sorites a un polisilogismo abreviado en el cual el atributo de cada proposición componente es el sujeto de la proposición siguiente, siendo idénticos los sujetos de la premisa mayor y de la conclusión. El tipo más corriente de sorites es el expresado en el esquema: A es B; B es C; C es D; luego, A es D. También se define como un polisilogismo abreviado en el cual está sobreentendida la conclusión de cada silogismo, con excepción de la del último. Así, por ejemplo: A es B; C es A; D es C; E es D; luego, E es B.

SORLEY (WILLIAM RITCHIE). Véase HEGELIANISMO.

SOTO (DOMINGO DE) (1494-1560) nac. en Segovia, estudió en las Universidades de Alcalá y París, y profesó durante algún tiempo en la primera de ellas. En 1524 ingresó en la Orden de los Predicadores y en 1532 obtuvo la cátedra de *visperas* de teología en la Universidad de Salamanca. Desde 1545 hasta 1547 intervino en las deliberaciones del Concilio de Trento. Después de haber sido confesor de Carlos V, regresó a Salamanca en 1550, donde ocupó la cátedra de *prima* de teología. Domingo de Soto escribió numerosas obras: de exégesis bíblica, de teología, de filosofía, y de Derecho. La más influyente de estas obras fue su tratado sobre la justicia y el Derecho, compuesto bajo la inspiración de Santo Tomás de Aquino y alentado por un espíritu análogo al que se encuentra en las conferencias sobre Derecho de Francisco de Victoria (VÉASE). Entre las obras filosóficas figuran comentarios a las *Summulae* de Pedro Hispano, y a escritos lógicos y físicos del Estagirita. Aunque la orientación general de estos comentarios es tomista, Domingo de Soto se separa, empero, varias veces de la doctrina del Aquinate, en particular respecto a la posición que ocupan ciertos problemas metafísicos. Así ocurre, por ejemplo, con la cuestión de la distinción (VÉASE) real entre la esencia y la existencia, distinción que Soto no estima, como otros tomistas, la base ontológica fundamental del pensamiento del autor de las *Summas*. Entre sus trabajos teológicos destacan las doctrinas de Soto sobre la naturaleza y la gracia; como otros to-

mistas, Soto afirma la necesidad de que las causas segundas sean movidas por Dios para actuar, pues de lo contrario habría que aceptar la existencia de movimientos surgidos de otras fuentes que la divina, pero ello no quiere decir que Dios sea el autor del mal.

Se destaca hoy la contribución de Domingo de Soto a las cuestiones físicas. En sus comentarios sobre la *Physica* aristotélica Domingo de Soto mostró poseer un conocimiento amplio de la cinemática de los mertonianos (VÉASE), y en particular de los trabajos de Tomás Bradwardine, Guillermo de Heytesbury, y de los trabajos de Pablo de Venecia y de Alberto de Sajonia. Según M. Clagett (véase obra citada en bibliografía), se hallan en las *Quaestiones* de Domingo de Soto "el primer enunciado de la caída libre [de los cuerpos], con aplicación explícita de las implicaciones infinitesimales de las discusiones de los mertonianos". En efecto, Domingo de Soto estableció, siguiendo a los mertonianos, que un movimiento uniformemente acelerado se mide con respecto al espacio atravesado en un tiempo dado por su velocidad media. Ejemplo de ello es un cuerpo que cae durante una hora acelerando uniformemente su velocidad de 0 a 8. Este cuerpo atraviesa el mismo espacio que otro cuerpo que se mueva uniformemente durante una hora a la velocidad 4. Clagett indica que Domingo de Soto no fue probablemente el primero que aplicó la regla dada por los mertonianos para determinar la distancia en un movimiento uniformemente acelerado, pero "su obra sigue siendo la primera referencia a tal aplicación de que tenemos noticia, y, desde luego, anticipa en más de un siglo el uso por Calileo de la fórmula medieval".

Los resultados obtenidos por Domingo de Soto se hallan en particular en las páginas de las *Quaestiones* dedicadas al examen de "si la velocidad de movimiento con relación al efecto es medida por la cantidad de espacio atravesado" (*Utrum velocitas motus ab effectu attendatur penes quantitatem spatii, quod transitur*).

De las obras de Domingo de Soto destacamos: *Ad Sanctum Concilium Tridentinum De natura et gratia libri tres*, 1549, reimp., 1964. — Comentarios a las *Summulae* (1529), a las *Sentencias* [IV] (1561-1572), a lo» escritos lógicos (1544), de Aristóteles.

Las *Quaestiones físicas* a que nos referimos en el texto son las *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (1555). — *De iustitio et iure, libri decem* (1553). — Véase V. D. Carro, *Los colaboradores de Vitoria: Domingo de Soto y el Derecho de gentes*, 1930. — *Id., id., Domingo de Soto y su doctrina jurídica. Estudio teológico-jurídico e histórico*, 1944 [Biblioteca de teólogos españoles, XII]. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Síglo XVI)*, 1941, págs. 91-130. — A. Z. Vergara, *La filosofía de la ley según Domingo de Soto*, 1946. — M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], especialmente pág. 555 y págs. 658 y sigs. — Jaime Brufau Prats, *El pensamiento político de D. de S. y su concepción del poder*, 1960 [Acta Salmanticensia. Ser. Derecho. t. IV, 3].

SPAIER (ALBERT) (1883-1934) sometió ante todo a una rigurosa crítica el concepto meyersonianiano de la razón como operación identificadora. Tal concepto conduce, según Spaier, a una paralela y no menos extrema concepción de la sensibilidad como algo puro y absolutamente irracional, como una pura presencia a la que ni siquiera le corresponde el nombre del ser "dada". En rigor, piensa Spaier, la pura identidad de la razón y la pura pluralidad de la sensación son meros esquemas; mejor todavía, simples límites inalcanzables. Lo que en la realidad ocurre es la aprehensión de algo por medio de las operaciones judicativas, en las cuales se forma un pensamiento al cual cabe calificar de "pensamiento concreto". Se trata, en otros términos, de un pensar no opuesto ni a la razón ni a la intuición, de un pensar para el cual razonar e intuir son operaciones igualmente indispensables. Una unidad de lo racional y de lo sensible no efectuada por medio de una síntesis, sino determinada por el examen de sus condiciones previas es, pues, el rasgo principal de la doctrina de Spaier. En él se basa el examen que Spaier efectúa del pensamiento y de la cantidad, o, mejor dicho, de las relaciones entre cantidad y cualidad a la luz del pensar concreto. A la inversa de la concepción habitual, Spaier no admite la disolución de la cualidad por la cantidad; no supone que cuantificar equi-

valga a descualificar y a desrealizar. Y ello no porque haya identificado previamente realidad con cantidad, sino a la inversa: porque Spaier no admite que la cantidad, y la medición mediante la cantidad, alcance jamás a suprimir la cualidad. Ahora bien, irreductibilidad de cualidad a cantidad no quiere decir imposibilidad ontológica de medir. De hecho, la medida es también una determinación de lo real, pero una determinación que nos conduce de nuevo a la cualidad en vez de suprimirla, pues la medida señala el grado de magnitud, el valor numérico dentro del cual se da cada forma de cualidad.

Obras principales: *La Pensée concrete. Essai sur le symbolisme intellectuel*, 1927. — *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs*, 1927.

SPANN (OTHMAR) (1878-1950) nació en Viena, estudió en Viena, Zürich y Tübinga; de 1909 a 1911 fue "Privatdozent", de 1901 a 1911 "profesor extraordinario" y de 1911 a 1919 profesor titular en la "Escuela Superior Técnica alemana" de Brünn. De 1919 a 1949 fue profesor titular en la Universidad de Viena.

Othmar Spann defendió una doctrina llamada "universalista" que, aunque arrancaba de consideraciones sociológicas, abarcaba el todo de la filosofía. La influencia del aristotelismo y de la mística alemana, al mismo que la del idealismo postkantiano contribuyeron, en diversos grados, a perfilar sus rasgos principales. En todo caso, ya desde muy pronto Spann se opuso al mecanicismo, atomismo y matemático sociológicos y pareció adherirse a un organicismo como el propugnado sobre todo por Albert Schäffle, cuya *Estructura y vida del cuerpo social (Bau und Leben des sozialen Körpers)*, 4 vols. (1875-1878) seguía una tendencia declaradamente antiatomista. Ahora bien, el organicismo de Spann, inclusive el sociológico, era mucho más radical que el de Schäffle. En efecto, Spann procuró ante todo construir las categorías propias de todo lo orgánico-social, categorías según él funcionales y no genéticas. Sobre ellas, y sólo sobre ellas, es posible, según el autor, fundar filosóficamente el organicismo sociológico y el universalismo metafísico. Así, una teoría categorial es lo primero que impone la

consideración de la realidad desde el punto de vista universalista. Esta teoría es, propiamente, una ontología en la cual aparece el todo no sólo como distinto de sus elementos y no sólo como contrapuesto a ellos, sino como lo único verdaderamente real y ontológicamente subsistente. En verdad, el todo es lo único que hay, y el todo excluye como tal toda causalidad en sentido genético, toda relación en el sentido de combinación y enlace de cosas entre sí, todo ser en sí estático e inmutable. La noción de totalidad que constituye el fundamento de la doctrina universalista no parece, pues, poder traducirse intelectualmente más que con una forma tautológica: la totalidad es, en último término, sólo y exclusivamente la totalidad. Sin embargo una derivación a partir de ella de las categorías del ser —incluyendo los modos aparentes del ser— no es imposible, sino, por el contrario, forzosa. Esto es lo que ha intentado realizar Spann por medio de una especie de dialéctica de la relación entre el todo y sus partes o, mejor dicho, entre el todo y sus miembros. En verdad, el todo mismo no posee realidad —en sentido existencial—, sino "solamente" ser en sentido ontológico; por eso los miembros surgen en el curso de un proceso que realiza el todo, esto es, que el todo produce y que, al mismo tiempo, lleva a este todo de la potencia al acto. Una dialéctica de las especies de articulación del ser está, desde luego, ligada a esta ontología. Con lo cual el todo aparece como la posibilidad ontológica de todo ente como tal ente. Una doctrina de los grados del ser y de la sociedad corona este universalismo, que, por lo demás, es, según Spann, la doctrina propia de las épocas de ascenso vital y de plenitud, tal como se manifiestan en los períodos creadores de la historia: en la época clásica griega, en la Edad Media, en el romanticismo idealista moderno. El universalismo se opone, pues, siempre radicalmente al individualismo atomista, surgido en las épocas de descenso vital, de depresión y envejecimiento, en el curso de las cuales se adopta el empirismo en la ciencia, el utilitarismo en la ética, el ateísmo en la religión, el escepticismo, el determinismo y el racionalismo mecanicista en la concepción del

mundo. El individualismo es, pues, para Spann, una desrealización, mientras el universalismo es la expresión del espíritu creador que se manifiesta en todo lo verdaderamente real y que culmina en esa pura actualidad fundamentante de organismos que llamamos "Dios".

Obras principales: *Zur Logik der sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1905 (Para la lógica de la concepción científico-social). — *Zur Kritik des Gesellschaftsbegriffes der modernen Soziologie*, 1905 (Para la crítica del concepto de sociedad de la sociología moderna). — *Untersuchungen über den Gesellschaftsbegriff zur Einleitung in die Gesellschaftslehre. I. Wirtschaft und Gesellschaft*, 1907 (Investigaciones sobre el concepto de sociedad con vistas a una introducción a la teoría de la sociedad. I. Economía y Sociedad). — *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtlichen Grundlage*, 1911 (Las teorías capitales de la economía política sobre base histórico-dogmática). — *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre*, 1914 (Breve sistema de teoría de la sociedad). — *Fundament der Volkswirtschaftslehre*, 1918 (Fundamento de economía política). — *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*, 1921 (El verdadero Estado. Lecciones sobre la desintegración y la reconstrucción de la sociedad). — *Tote und lebendige Wissenschaft. Abhandlungen zur Auseinandersetzung mit Individualismus und Marxismus*, 1921 (Ciencia muerta y ciencia viva. Ensayos con vistas a una discusión con el individualismo y el marxismo). — *Kategorienlehre*, 1924. — *Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstellung des Idealismus auf alien Gebieten der Philosophie*, 1928 (La marcha creadora del espíritu. Restablecimiento del idealismo en todas las esferas de la filosofía). — *Gesellschaftsphilosophie*, 1928 (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad*, 1933). — *Die Krisis in der Volkswirtschaftslehre*, 1930 (La crisis en la ciencia de la economía política). — *Geschichtsphilosophie*, 1932 (Filosofía de la historia). — *Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philosophie begrifflich und lehrgeschichtlich dargestellt*, 1933 (Espejo de los filósofos. Las principales doctrinas de la filosofía expuestas en sus conceptos y doctrinas). — *Kämpfende Wissenschaft. Gesammelte Abhandlungen zur Volkswirtschaftslehre, Gesellschaftslehre und Philosophie*, 1934 (Ciencia en lucha. Ensayos reunidos sobre economía poli-

tica, teoría de la sociedad y filosofía). — *Erkenne Dich selbst! Eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen und seine Weltstellung*, 1935 (¡Cónocete a ti mismo! Una filosofía del espíritu como doctrina del hombre y de su puesto en el mundo). — *Naturphilosophie*, 1937. — *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 1947 (Filosofía de la religión sobre base histórica). — *Meister Eckharts mystische Philosophie*, 1949 (La filosofía mística del Maestro Eckhart). — *Gazheitliche Logik (Lógica totalista)*, ed. de obras postumas por Walter Heinrich, 1958; también en 5 fascículos: I (Grundlegung), 1957; II (Die Lehre vom Begriffe), 1957; III (Die Lehre vom Urteil), 1958; IV (Die Lehre vom Schlusse), 1958; V (Verfahrenlehre), 1958. — *Gesamtausgabe*, ed. W. Heinrich, H. Riehl, R. Spann, F. A. Wetsphalen, 1958.

Véase K. Dunkmann, *Der Kampf um O. Spann*, 1928. — G. Barón Wrangel, *Das universalistische System von O. Spann*, 1929. — Gottlieb Leibbrand, *Umbruch durch O. Spann*, 1933, 2ª ed., 1934. — Karl Gerber, *Der Universalismus bei O. Spann in Hinblick auf seine Religionsphilosophie*, 1934 (Dis.). — H. Räber, *O. Spanns Philosophie des Universalismus. Darstellung und Kritik*, 1937, reimp., 1962. — H. Riehl, *Introducción a su selección de trabajos de Spann, Das philosophische Gesamtwerk im Auswahl*, 1950. — R. Amtmann, *Die Geisteslehre O. Spanns*, 1960.

SPAVENTA (BERTRANDO) (1817-1883) nació en Bomba (Chieti, Italia). Ordenado sacerdote, vivió durante unos años en Nápoles, pasó luego a Florencia y a Turín, donde abandonó los hábitos y se consagró al estudio de la filosofía y a la actividad periodística política. Fue luego profesor de historia de la filosofía en Bolonia y, finalmente, en Nápoles.

Spaventa estimó que la filosofía de Hegel —por la que entendía fundamentalmente la *Fenomenología del Espíritu*— era la filosofía italiana del siglo xvi que volvía, a través de Alemania, para afincarse de nuevo en Italia. Dicha filosofía era para Spaventa la filosofía que toma su punto de partida en el espíritu absoluto, el cual fue concebido, además, por Spaventa, como idéntico a la síntesis kantiana *a priori*. El sujeto absoluto es la unidad sintética fundamental. La filosofía no empieza, pues, con algo contradictorio que luego será "sintetizado", sino con la unidad de la síntesis.

Esta unidad no es, sin embargo, la unidad puramente abstracta, sino una unidad activa e incesantemente productiva. El punto de partida de la filosofía o, mejor dicho, de la metafísica es la unidad de la conciencia concreta como auto-conciencia, la cual incluye el objeto, pues la conciencia en cuestión es a la vez conciencia de sí y de lo otro. El ser no se contrapone al pensar, sino que es en cuanto es pensado. El punto de partida es, pues, el pensar en cuanto piensa el ser, no el ser mismo, que es una simple abstracción. El proceso dialéctico es un proceso de la conciencia concreta pensante, que no se afirma y queda detenida en el pensarse a sí misma y por eso tiene que constituirse mediante un devenir.

Obras principales: *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, 1852. — *La filosofia de Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*, 1856. — *La filosofia del Gioberti*, I, 1863, 2ª ed., 1886. — "Le prime categorie della Lógica di Hegel", en *Atti della Reale Accademia di scienze morali e politiche*, de Nápoles (1864). — *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, 1867, nueva ed. con el título *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 1928 [incluye artículos publicados desde aproximadamente 1854]. — *Principi di filosofia*, 1867, nueva ed. con el título: *Lógica e metafísica*, 1911, ed. G. Gentile. — "Studi sull'etica di Hegel", en *Atti*, etc. (1869), reimp.: *Principi di etica*, 1904, ed. G. Gentile. — *Kant e l'empirismo*, 1880. — *Esperienza e metafisica*, 1888, ed. D. Jaja. — *Scritti filosofici*, 1900, ed. G. Gentile. — *Da Socrate ad Hegel*, 1905. — *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, 1908, 3ª ed., 1926, nueva ed., 1955.

Véase G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, t. III, 1923. — C. Curcio, *Il pensiero politico di B. S.*, 1924. — Enrico Vignorita, B. S., 1938. — S. Pellegrini, *Nazionalità e universalità della filosofia nel pensiero di B. S.*, 1939.

SPECIES. Véase ESPECIE.

SPENCER (HERBERT) (1820-1903) nació en Derby. Spencer no asistió a escuelas, públicas o privadas, y recibió la educación en su casa paterna. Interesado en la mecánica, trabajó como ingeniero en los ferrocarriles ("London and Birmingham Railway") de 1837 a 1846. Luego se consagró al estudio de la geología y la biología. De 1848 a 1853 trabajó de ayudante del director del *Econo-*

mist. de Londres, comenzando luego su larga serie de trabajos y publicaciones.

Un año antes de abandonar su puesto en el *Economist*, Spencer comenzó a publicar unos *Principios de Psicología*, posteriormente incorporados a su sistema, en los que, con anterioridad a la formulación por Darwin de su doctrina de la selección natural (1859), concibió la idea de una interpretación general de la realidad a base del principio de evolución. Esta idea tomó cuerpo en un programa de 1860, que Spencer realizó casi íntegramente en los siguientes treinta años de su vida con tenacidad extraordinaria. El conjunto de la doctrina fue llamado por su autor *Sistema de filosofía sintética* y comprendió, además de los *Primeros principios* (1862), los *Principios de biología* (1864-1867), los *Principios de psicología* (1876-1896) y los *Principios de ética* (1879-1892). Sus ideas sobre la evolución en la naturaleza inorgánica, así como sobre política, educación y particularmente sobre la clasificación de las ciencias, donde combatió resueltamente a Comte, fueron publicadas en una serie de trabajos menores: *La clasificación de las ciencias* (1864), *El estudio de la sociología* (1873), *La educación intelectual, moral y física* (1861), etc. La filosofía tiene por misión, según Spencer, el conocimiento de la evolución en todos los aspectos de la realidad dada, que de ninguna manera es igual a la realidad absoluta. Lo dado es la sucesión de los fenómenos, la evolución universal como manifestación de un Ser inconcebible, de un absoluto último que Spencer designa alternativamente con los nombres de Incognoscible o Fuerza. En este reconocimiento de un Absoluto, pero a la vez en esta limitación de la ciencia a lo relativo, que es lo único positivo, radica la posibilidad de una conciliación entre la religión y la ciencia. La evolución es la ley universal que rige todos los fenómenos en tanto que manifestaciones de lo Incognoscible. No es sólo una ley de la Naturaleza, sino también una ley del espíritu, pues éste no es más que la parte interna de la misma realidad y justamente aquella parte cuya evolución consiste en adaptarse a lo externo, en ser formado por él. Lo Incognoscible,

que se ha comparado con el *noúmeno* de Kant, no es, por consiguiente, una realidad material o una realidad espiritual; es algo de lo cual no puede enunciarse nada más que su inconcebibilidad y el hecho de ser el fondo último de la realidad universal. Limitada a esta tarea, la ciencia, como conocimiento parcial de la evolución, y la filosofía, como conocimiento total y sintético de la misma, deben ser enteramente positivas; lo que la ciencia y la filosofía pretenden es sólo el examen de una realidad no trascendente, pero de una realidad sometida a una ley universal que proporciona los primeros principios del saber científico. Esta ley es la evolución, definida como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente". El supuesto implícito de la evolución es, por consiguiente, la conservación de la materia y la conservación de la energía. Sólo porque la fuerza y la energía se conservan puede el aspecto interno, esto es, el espíritu, entrar dentro de la órbita de la ciencia y ser regido por la evolución. Spencer aplica consecuentemente la ley fundamental a todos los dominios de la realidad, y particularmente a la biología, psicología y sociología, las partes más ampliamente dilucidadas de su sistema. La evolución se muestra sobre todo al considerar la formación del sistema solar, donde la fórmula mencionada aparece realizada clara e inequívocamente. En la biología, la evolución se manifiesta en el proceso de adaptación de lo interno a lo externo, en la progresiva diferenciación de los seres vivos que conduce de la homogeneidad a la heterogeneidad. Con esta concepción se enlaza la integración del darwinismo como doctrina biológica en el sistema spenceriano: la supervivencia del más apto es un ejemplo de la mencionada adaptación, en el curso de la cual aparecen formas vivas cada vez más complejas y perfectas. Esta evolución se realiza, por otro lado, de una manera puramente mecánica; toda noción de finalidad queda descartada por el principio de la conservación de la energía que no solamente implica el tránsito de lo homogéneo a lo

heterogéneo, sino el proceso inverso, el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, la disgregación de la materia con la absorción de la energía. En la evolución no hay ningún punto final; todo equilibrio es sólo el punto de partida de una nueva desintegración y por eso el universo entero se halla sometido a un ritmo constante y eterno, a un perpetuo cambio, a la disolución de todo supuesto finalismo en un simple movimiento de compensación y equilibrio. La psicología, que se divide en objetiva y subjetiva, trata en su primera parte de la adaptación de la conciencia (como aspecto interno) a los procesos fisiológicos (como aspecto externo de la misma realidad), en tanto que en su segunda parte se examina "la ciencia subjetiva del espíritu" que, en oposición a Comte, es considerada como posible, pues lo que la psicología analiza no es una realidad incognoscible, sino una serie de elementos primarios, un conjunto de hechos mentales cuya integración y desintegración, sometidas a la misma ley de evolución que rige para todas las esferas, permite comprender la formación de las llamadas facultades superiores como conjuntos heterogéneos de los elementos primitivos. Y, finalmente, la evolución es la ley fundamental de la sociología y de la ética. También aquí se muestra la progresiva adaptación del hombre al medio con la consiguiente diferenciación de las funciones y capacidades con vistas a una mejor adecuación a las necesidades del ambiente. Por eso la evolución culmina en un individualismo que, defendido vigorosamente por Spencer en sus concepciones políticas, muestra al ser humano en la mayor perfección posible de sus reacciones frente al medio que le rodea hasta llegar a la adecuación justa, definida como la verdadera cualidad moral. Pero la perfección absoluta no es posible, porque representaría el final de la evolución y con ello la aniquilación de la conciencia humana, la cual adquiere su sentido en el perpetuo esfuerzo de adaptación al medio. Por eso la moralidad es siempre, en última instancia, una aspiración y un esfuerzo, el intento de servir a la colectividad humana y la justificación del individuo por esta tendencia al perfeccionamiento de la sociedad.

Obras: *The Proper Sphere of Government*, 1843 (publicado antes en *The Nonconformist*, 1842). — *Social Statics, or the Conditions Essential to Human Happiness, Specified and the First of them Developed*, 1850 (edición refundida, 1892). — *A System of Synthetic Philosophy* (según el programa publicado en 1860): I. *First Principles*, 1862; II y III. *Principles of Biology*, 1864-1867 (edición refundida, 1898); IV y V. *Principles of Psychology*, 1855, 2ª edición, 2 vols., 1870-1872; VI, VII y VIII. *Principles of Sociology* (VI, 1876; VII: *Ceremonial Institutions*, 1879, y *Political Institutions*, 1882; VIII: *Ecclesiastical Institutions*, parte I del volumen aparecido en 1885; el volumen completo, en 1896); IX y X. *Principles of Morality*, 1892-1893 (Parte I: *Data of Ethics*, 1879; Parte IV: *Justice*, 1891; Partes II y III, 1892; Parte V, 1893). — *Essays, Scientific, Political and Speculative*, 2 vols., 1858-1863 (comprenden diversos artículos publicados antes en revistas; tales como "The Development Hypothesis" [1852]; "Manners and Fashion" [1854]; "The Génesis of Science" [1854]; "Progress: Its Law and Cause" [1857]). — *Education, Intellectual, Moral, and Physical*, 1861. — *The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*, 1864. — *The Study of Sociology*, 1873. — *The Man Versus the State*, 1884. — *The Factors of Organic Evolution*, 1887. — *The Inadequacy of Natural Selection*, 1893. — *A Rejoinder to Professor Weismann*, 1893. — *Weismannism Once More*, 1894. — *Various Fragments*, 1897. — *Facts and Comments*, 1902. — *An Autobiography*, 2 vols., 1904. — *Essays on Education and Kindred Subjects*, 1911. — Epítome de la filosofía sintética por F. Howard Collins, *An Epítome of the Synthetic Philosophy*, 1889. — Hay traducción al esp. de los escritos principales de Spencer, entre ellos los *Primeros Principios*, los *Principios de psicología*, la *Clasificación de las ciencias*, los *Principios de sociología*, los *Ensayos sobre educación*, *El individuo contra el Estado*, *Ensayos científicos*, etc., etc. (Unamuno tradujo varios textos de Spencer: *El progreso*; *Ética de las prisiones*; *La justicia*, etc.). Abreviatura de los *Principios de sociología*, Madrid, 1947. — Véase B. P. Bowne, *The Philosophy of H. Spencer*, 1874. — W. D. Ground, *An Examination of the Structural Principles of Mr. H. Spencer's Philosophy*, 1884. — W. H. Hudson, *The Philosophy of H. Spencer*, 1894.

Id., id., *An Introduction to the Philosophy of H. Spencer*, 1895. — John Watson, *Mill, Comte, and Spencer*. *An Outline of Philosophy*, 1895. — F. H. Collins, *Philosophy of H. Spencer*, 1897. — Otto Gaup, *Spencer*, 1897 (trad. esp., 1930). — J. Royce, *H. Spencer. An Estimate and Review, with a Chapter on Personal Reminiscences by J. Collier*, 1904. — J. Dillari, *Il pensiero filosofico di Spencer*, 1905. — E. Thouvez, *H. Spencer*, 1905. — A. Stadler, *H. Spencer*, 1907. — P. Háberlin, *H. Spencers Grundlagen der Philosophie*, 1908. — K. Schwarze, *H. Spencer*, 1909. — E. Parisot, *H. Spencer*, 1911. — C. Lloyd Morgan, *H. Spencer's Philosophy of Science*, 1913. — Hugh Elliot, *H. Spencer*, 1917. — J. Rumney, *Herbert Spencer's Sociology*, 1934 (trad. esp.: *La sociología de H. Spencer*, 1944). — E. Diaconide, *Étude critique sur la sociologie de H. Spencer*, 1938. — R. C. Ensor, *Some Reflections on H. Spencer's Philosophy*, 1946. — Para la biografía, véase especialmente David Duncan, *The Life and Letters of H. Spencer*, 1912.

SPENGLER (OSWALD) (1880-1936) nació en Blankenburg (Harz), estudió en Munich y Berlín, donde presentó su tesis sobre Heráclito. Después de enseñar matemáticas en el "Gimnasio" de Munich se retiró para consagrarse enteramente a la actividad literaria.

Influido sobre todo, según propia confesión, por Nietzsche y Goethe; seguidor de las corrientes irracionistas, biólogos, pragmatistas y naturalistas, Spengler concibió la historia o, mejor dicho, las diferentes culturas en ella insertadas, como organismos biológicos, sometidos por propio desgaste interno a una consunción y decadencia. Las bases de lo que Spengler llamó "una filosofía alemana" se encuentran en lo que concibió como la única filosofía posible en esta época decadente: la filosofía que, al separar radicalmente lo que se hace de lo hecho, el devenir de lo devenido, encuentra en la intuición el órgano apropiado para el conocimiento de lo viviente, en oposición a la inteligencia, confinada al análisis de lo rígido y de lo muerto, de las cenizas que deja, después de arder, la llama de la vitalidad. Esta filosofía, que debe aplicarse exclusivamente a una morfología de la historia universal destinada a "abarcar por segunda vez todas las formas y

todos los movimientos del universo en su última y más íntima significación", es, en realidad, una interpretación naturalista y relativista de la historia y de la cultura. Según Spengler, el Occidente ha llegado a su período de decadencia, a la fase de la "civilización" como última y caduca etapa de la cultura. Esta decadencia equivale morfológicamente a otras decadencias análogas habidas en el pasado, pues cada fase histórica tiene con otras homologas una correspondencia formal. De ahí la creación de una teoría de las "cuatro edades de la cultura" examinadas por Spengler en Oriente, en la Antigüedad, en el mundo árabe y en Occidente. Estas fases comprenden sucesivamente el mito, el período mítico-místico (primavera); la reforma o rebeldía contra las formas del pasado, los comienzos de una consideración filosófica, la formación de una nueva matemática, el empobrecimiento racionalista-místico de lo religioso (verano); la época de las luces o la confianza en la omnipotencia de la razón (otoño) y, finalmente, las concepciones materialistas, escépticas, pragmatistas, alejandrinas (invierno). La independencia mutua de cada cultura, independencia que Spengler ha dilucidado con particular detalle en el caso de las llamadas alma apolínea o griega, mágica o árabe y fáustica u occidental, no impide en ningún caso el reconocimiento de su identidad morfológica, del hecho de que, por ser todas en el fondo organismos análogos, hayan de pasar por las mismas fases. Estos "universos-historias" se hallan, pues, sometidos a un destino ineludible; de ahí la posibilidad de predecir el futuro, posibilidad que Spengler aprovecha para anunciar la decadencia de Occidente. Pero su "filosofía alemana", en contradicción parcial con sus propias tesis políticas, ha inducido posteriormente a Spengler a atenuar su predicción y a anunciar para el futuro un *Imperium mundi* regido por Alemania. Este imperio mundial debe ser, a su entender, el producto necesario de un triunfo del "realismo escéptico" sobre el racionalismo optimista y el romanticismo, la victoria final del que, consciente del destino del mundo y de su propio pueblo, se propone, por la visión fría y escéptica del futuro su salvación.

Obras: *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904 (Dis.) (trad. esp.: *Heráclito*, 1947). — *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols., 1918-1922 (I. *Gestalt und Wirklichkeit*; II. *Welthistorische Perspektiven*) (trad. esp.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols., 4ª ed., 1934). — *Preussentum und Sozialismus*, 1920 (*Prusianismo y socialismo*). — *Pessimismus?*, 1921. — *Der Mensch und die Technik*, 1931 (trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1932). — *Politische Schriften*, 1933. — *Jahre der Entscheidung*, I, 1933 (trad. esp.: *Años decisivos*, 1934). — *Reden und Aufsätze*, 1937 (*Discursos y artículos*): comprende el primer trabajo sobre Heráclito y un bosquejo de lo que luego fue *La decadencia de Occidente*. — Véase G. Briefs, *Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit O. Spengler*, 1920. — Heinrich Scholz, *Zum "Untergang des Abendlandes". Eine Auseinandersetzung mit O. S.*, 1920, 2ª ed., 1921 [monog.]. — August Messer, *Oswald Spengler*, 1924. — M. Schroeter, *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*, 1922 (2ª ed.: *Metaphysik des Untergang. Eine kulturkritische Studie über O. Spengler*, 1949). — A. Faconnet, *O. Spengler*, 1925. — L. Giusso Spengler, 1936. — E. Gauhe, *Spengler und die Romantik*, 1937. — H. S. Hughes, *O. Spengler. A Critical Estimate*, 1952. — Ernst Stutz, *O. S. als politischer Denker*, 1958 (Dis.). — Armando González Rodríguez, *Filosofía política de S.*, 1960.

SPINOZA (BENEDICTUS, BENITO O BARUCH DE) (1632-1677), nació en Amsterdam, de una familia judía, procedente de Espinosa de los Monteros, en tierra castellana de Burgos, trasladada a Portugal y emigrada luego a Holanda a causa de la persecución religiosa. Educado en la comunidad hebrea de Amsterdam, siguió Spinoza las enseñanzas tradicionales del talmudismo y adquirió amplio conocimiento de la Cabala y de la filosofía judía medieval, así como de la escolástica cristiana, de las tendencias platónicas renacentistas y de las nuevas ciencias, con inclusión del cartesianismo. Pero acusado por sus correligionarios de blasfemo fue expulsado de la sinagoga en 1656, residiendo desde entonces en diversos puntos de Holanda en relación con el círculo de los colegas y con notables personalidades de la

época, entre ellas el estadista Juan de Witt.

El sistema de Spinoza tiene un carácter totalmente peculiar en la línea del pensamiento moderno después de Descartes. Spinoza se propone, ante todo, buscar en la filosofía el bien supremo que temple el ánimo y proporcione una serena y eterna bienaventuranza. Este bien supremo es producto del conocimiento de Dios como unidad del conjunto del universo. No se trata, sin embargo, de una identificación mística con un principio supremo al modo neoplatónico o místico, sino de un conocimiento racional, que debe comenzar por eliminar todo motivo de error, toda representación confusa y vaga. De ahí el punto de partida cartesiano en el método y la primacía del pensar matemático. Spinoza describe cuatro tipos de representaciones: aquellas que son producidas por la mera transmisión verbal; las que nacen por experiencia vaga; las originadas por la relación de un efecto con su causa, y las que proporcionan un conocimiento intuitivo y directo de la naturaleza simple examinada, tales como se realizan en el conocimiento de las verdades matemáticas. Este último tipo de representación es, según Spinoza, el único conocimiento cierto y auténtico. El método debe, por lo tanto, basarse en la definición en tanto que construcción de las notas constitutivas del objeto, de un modo análogo a la definición de las figuras geométricas. Ahora bien, la efectividad de un conocimiento de esta índole es posibilitada por el supuesto de que, dada la correspondencia de los atributos, el orden y conexión de las ideas, entendidas como elementos simples e irreductibles, es igual al orden y conexión de las cosas. Conocer es así contemplar directa e intuitivamente estas ideas simples. Por este motivo debe comenzarse con las definiciones fundamentales que, al señalar las notas constitutivas de los principios supremos, nos permitirán pasar por deducción rigurosa al conocimiento de los principios subordinados. De acuerdo con ello, las nociones de los *Principios de la filosofía cartesiana* y de la *Ética* están *more geometrico demonstratae*, demostradas al modo geométrico. Se parte de definiciones (algunas de las cuales pueden requerir una "Explicación"), se

sigue con axiomas, y se procede a proposiciones. Estas proposiciones son demostradas de varias maneras: algunas son patentes en virtud de las definiciones; otras se deducen de axiomas — o bien se demuestran *ad absurdum*, es decir, porque una proposición contradictoria a una dada es contradictoria de uno a varios axiomas; otras derivan de proposiciones ya admitidas como verdaderas y probadas, ya sea de las solas proposiciones ya admitidas o de ellas más uno a varios axiomas. De las proposiciones pueden deducirse corolarios que, en casos determinados, sirven también para la demostración. A algunas de las demostraciones de proposiciones siguen escolios — y se ha dicho a veces que en ellos se encuentra lo más interesante de la doctrina de Spinoza, lo cual puede muy bien ser cierto, pero en todo caso los escolios no serían posibles sino como escolios *de demostraciones*. En suma, la demostración al modo geométrico procede según el sistema deductivo. La filosofía de Spinoza puede haberse engendrado en el ánimo del autor por medio de la experiencia, pero no es una filosofía racionalmente fundada en la experiencia, ni, por lo demás, necesita serlo.

En las definiciones de la Parte I de la *Ética* se introducen algunas nociones tales como "causa de sí mismo", "substancia", "atributo", "modo", etc. En los artículos correspondientes nos hemos referido a las opiniones de Spinoza al respecto. Recordemos que la primera definición se refiere a la Realidad misma, que es la única Realidad: la causa de sí misma, que es aquella cuya esencia envuelve su existencia, es decir, aquello que no puede concebirse si no es existiendo. Esta Realidad es Substancia, y no sólo ella lo es — y sólo la Substancia como Substancia infinita es la Realidad. Spinoza llama a esta Realidad Dios y Naturaleza o, más exactamente, "Dios o Naturaleza", *Dius sive Natura* — la piedra de escándalo del sistema de Spinoza, tantas veces denunciado como panteísta. Se trata de un ser absolutamente infinito, que contiene infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. La Realidad de que habla Spinoza es, así, una realidad eminentemente positiva: es esencia necesariamente existente, es infinita, es eterna, etc. El hecho de que a veces haya

que usar términos de índole negativa (como 'in-finito', lo que *no* es finito) para caracterizar tal Realidad se debe, como Spinoza apuntó ya en el *Tratado*, a la insuficiencia del lenguaje. Pero, se hable o no de ella "negativamente", la Realidad es positiva. Es, además, "plena" y ello por lo menos en dos sentidos: en que "ocupa" todo lo que es, y en que no puede estar limitada — el primer sentido, como sentido positivo, es el fundamento del segundo. Por eso los atributos de la Substancia son infinitos. No es menester decir que tal Realidad es perfecta, porque decir 'Realidad' —Substancia infinita; Dios o Naturaleza— es lo mismo que decir 'Perfección'.

De los atributos de la Realidad solamente conocemos dos: el pensamiento y la extensión. Son los dos vínicos atributos que podemos conocer de un modo perfectamente claro y distinto. Los atributos se expresan, por así decirlo (y al decirlo así falseamos ya el pensamiento de Spinoza) por medio de modos. Los modos pueden ser infinitos o finitos. Los modos infinitos pueden ser inmediatos o mediatos. Los modos infinitos inmediatos son aquellos que caen inmediatamente bajo los atributos de la Substancia. Así, para los dos atributos conocidos, pensamiento y extensión, tenemos dos modos infinitos e inmediatos: el modo "material" y el modo "mental" (o "pensante"). El modo infinito inmediato material puede ser descrito como la extensión en su modo de ser extensión. El modo infinito inmediato mental o pensante puede ser descrito como el pensamiento en su modo de ser pensamiento. Ahora bien, a cada modo infinito inmediato corresponde un modo infinito mediato; se trata entonces del conjunto de las realidades correspondientes vistas como unidades. Así, el mundo físico es el modo infinito mediato extenso, y el mundo pensante es el modo infinito mediato pensante. Puede verse que en cada caso lo que se va "expresando" o "manifestando" es una unidad menos completa y perfecta que la unidad que la precede lógicamente y metafísicamente. Así, por ejemplo, la Naturaleza considerada como un sistema de cuerpos es una unidad —el modo infinito mediato de la extensión—, pero es una unidad fundada en otra — la del modo infinito inmediato extenso, o la de lo extenso *qua* extenso.

Cuando de lo infinito pasamos a lo finito tenemos los modos finitos. Puesto que solamente conocemos los atributos de la extensión y del pensamiento, conocemos aquí también solamente modos finitos tales como los cuerpos finitos y las mentes finitas. No hay que pensar, sin embargo, que estos cuerpos y mentes sean ontológicamente independientes; son "modos" y, por tanto, dependen, lógicamente, causal y metafísicamente de los atributos infinitos de la única Substancia o la Realidad. Se ha planteado al respecto el problema de hasta qué punto el sistema de Spinoza es un emanatismo. Comparado con un sistema según el cual lo finito es creado por lo Infinito, el de Spinoza es más emanatista que otra cosa. Pero no se trata de un emanatismo completo, por cuanto, en rigor, nada "emana" de la Substancia — todo queda, por decirlo así, *en* ella. Por eso no es necesaria ninguna procesión (v.) y ninguna conversión (v.). La *Natura naturans* no se manifiesta en la *Natura naturata* (véase *NATURA NATURANS* y *NATURA NATURATA*), porque esta última existe en la primera como una de sus "caras".

A base de lo dicho anteriormente pueden comprenderse algunos de los rasgos más salientes del sistema de Spinoza. Por lo pronto, puede comprenderse que este sistema esté dominado por la idea de la necesidad — una necesidad que es, por lo demás libertad, pues la libertad consiste para Spinoza en ser justamente lo que se es y no otra cosa. Es, pues, un sistema determinista. Luego, puede comprenderse que los entes finitos puedan ser contingentes y a la vez determinados. En efecto, son contingentes, porque de no serlo su esencia envolvería su existencia, y ello sucede únicamente con la Substancia. Pero son determinados, porque ningún ser finito subsiste por sí mismo. Finalmente, y sobre todo, puede entenderse la solución dada por Spinoza al famoso problema de cómo el cuerpo y el alma (o el pensamiento) se hallan relacionados. La solución consiste, últimamente, en no admitir que haya, propiamente hablando, ninguna relación. Descartes, y sobre todo los ocasionistas, tuvieron que postular una realidad que interviniera "con ocasión" de los movimientos del cuerpo o del alma. Para Spinoza ninguna realidad externa al cuerpo o al alma intervie-

ne, pues si tal ocurriera habría que admitir que hay una realidad que trasciende las almas y los cuerpos. Pero si no hay, en rigor, relación entre cuerpos y almas —entre modos finitos de extensión y modos finitos de pensamiento— es sencillamente porque lo que llamamos un pensamiento es la idea de un cuerpo. Así, el hombre es el cuerpo humano y es el alma humana en cuanto que cuerpo y alma son dos modos finitos. Pero ni el cuerpo ni el alma son, desde luego, substancias; por eso no se plantea el problema de cómo una actúa sobre la otra. Y lo que se dice de los cuerpos y almas humanos puede decirse *a fortiori* de cualesquiera de los citados modos: un ente dado es un cuerpo y la idea del cuerpo, siendo la idea del cuerpo el cuerpo como idea. Por eso también no hay problema en la cuestión de cómo las "ideas" se relacionan con las "cosas": el orden de las primeras es el mismo que el de las segundas, y la conexión de las primeras es la misma que la de las segundas.

En suma: el objeto de la idea que constituye el alma humana —o el espíritu humano— es el cuerpo (o modo de la extensión). Por eso el hombre consiste en espíritu y cuerpo en tanto que dos modos (finitos) de los modos infinitos del pensamiento y de la extensión. A su vez, el cuerpo humano se compone de un número muy grande de individuos distintos, los cuales contribuyen a la constante regeneración del cuerpo. El espíritu humano conoce el cuerpo humano por medio de las ideas de las afecciones que afectan este cuerpo, de modo que el espíritu humano no percibe solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones. Pero el espíritu se conoce a sí mismo sólo en tanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. Ello significa que la "composición" del hombre mediante cuerpo y espíritu no equivale a la "unión" externa de dos modos de la substancia, sino a su articulación "interna", que hace de cuerpo y espíritu dos lados de la misma realidad modal.

La doctrina spinoziana sobre el hombre incluye una teoría del conocimiento según la cual todas las ideas, en tanto que referidas a Dios, son ideas verdaderas. La verdad de las ideas es su adecuación y perfec-

ción; la falsedad de las ideas es su mutilación y su confusión. Si el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, es porque no hay separación estricta entre una cosa y la idea perfecta y adecuada de ella, esto es, porque la cosa no se concibe sin su idea perfecta y adecuada y la idea perfecta y adecuada es la cosa misma en tanto que conocida perfectamente. Mientras la imaginación concibe las cosas como contingentes, la razón debe concebirlas como necesarias. De ahí la famosa afirmación de que pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad (*sub quaedam aeternitatis specie*). Ello no significa contraponer el entendimiento a la voluntad; por el contrario, entendimiento y voluntad son la misma cosa. Pero considerar al hombre desde el punto de vista de su posesión de ideas adecuadas es insuficiente, el hombre tiene pasiones, que dependen de las ideas inadecuadas (y sólo de ellas), y por eso las pasiones se refieren al espíritu "en tanto que posee algo que envuelve una negación", es decir, en tanto que es una parte de la Naturaleza "que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma y hecha abstracción de las demás".

Así puede formarse una doctrina de las pasiones, que, basada en el principio de que, siendo propio de toda cosa el perseverar en su ser, hay que considerar como afecto principal del hombre el del apetito o deseo (*cupiditas*). De él nacen la alegría (*laetitia*) como idea del aumento de perfección, y la tristeza (*tristitia*) como idea de disminución de la misma. Por combinación de estos afectos surgen los restantes: el amor como "alegría unida a la idea de la causa externa"; el odio como "tristeza unida a la idea de la causa externa"; la esperanza como representación de algo futuro unido a la alegría; el temor como representación de algo futuro unido a la tristeza, etc. El bien es lo que favorece la tendencia a perseverar en su ser; el mal es, por el contrario, lo que se opone a dicha tendencia. Así, no hay otra virtud que la de conformarse con la naturaleza, lo que equivale a conformarse con la razón. El riguroso determinismo del sistema de Spinoza,

el encadenamiento causal de todas las cosas en el seno de la substancia infinita, encuentra, empero, su puerta de escape en la idea del aumento de la potencia del entendimiento como ideal propio del sabio y del hombre libre, "que piensa en todo menos en la muerte" y cuya sabiduría "es una meditación de la vida". En la contemplación de la substancia infinita nace el afecto activo en el cual se perfila la autonomía del hombre libre, una autonomía que es, por otro lado, una coincidencia con el curso eterno de las cosas. Por cuanto la razón conoce el determinismo necesario de todo y contempla las causas de las pasiones, puede desligarse de éstas y ser, dentro de su sumisión, independiente. Cuando esto acontece, el alma consigue la serena alegría eterna, el conocimiento de Dios que es amor intelectual a Dios (*amor Dei intellectualis*), culminación de la metafísica y de la ética spinozistas.

Derivada del ideal expresado en la *Ética*, la filosofía política de Spinoza es una defensa de la tolerancia religiosa e ideológica dentro del Estado, cuya misión es la realización de la justicia y la protección de sus miembros contra las propias pasiones de acuerdo con los dictados racionales. Las opiniones políticas y político-religiosas de Spinoza, así como su defensa de la libre interpretación y crítica de las Escrituras, fueron violentamente combatidas, juntamente con su sistema, al que se calificó frecuentemente de ateo e impío. Aparte las críticas de Bayle, Spinoza fue atacado por Leibniz y por los cartesianos. Sus doctrinas se mantuvieron en parte como secta religiosa en Holanda hasta que con la polémica despertada por la obra de Jacobi, *sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moisés Mendelssohn* (1785), y con el auge del romanticismo alemán, volvió a ser estimada y ensalzada su figura, entre otros por Goethe, Herder, Schelling, Hegel y Schleiermacher. La filosofía de Spinoza vale, en parte, como la expresión de un racionalismo y determinismo absolutos, como la mayor construcción sistemática en la época de los sistemas, pero es también la manifestación de una actitud intelectual y moral que arraiga en fundamentos más profundos que en los del unilateral intelectualismo.

Durante la vida de Spinoza sólo se publicaron dos obras suyas: la exposición de los *Principios de la filosofía cartesiana* (junto con los *Pensamientos metafísicos*) y el *Tratado teológico-político*. La exposición apareció con el siguiente título: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geométrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliore, quae Metaphysicis tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affectiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur* (1663). El *Tratado* apareció con el título: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse* (1070). Después de la muerte de Spinoza apareció un volumen de *Opera posthuma* que contenía la *Ética*, el *Tratado político*, el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, varias *Cartas* al autor con respuestas, y un *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (1677): *Ethica, ordine geométrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis; III. de origine et natura affectuum; IV. de sercitate humana; V. de potentia intellectus, seu de libertate humana. — Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de Spinoza et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. — Compendium grammaticae linguae Hebraeae. — En el siglo XIX se publicó por vez primera el *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* (anotaciones al *Tratado teológico-político*), descubierto por Böhmer (1852) y J. van Vloten (1862). De las ediciones de obras completas del filósofo, mencionamos: la edición de H. E. G. Paulus (Jena, 2 vols., 1802-1803), la de A. Gförer (Stuttgart, 1830); la de C. H. Bruder (Leipzig, 1843-1846: *editio stereotypica* frecuentemente reimpressa); la de Hugo Gingsberg (Heldelberg, 1875-1882), y, sobre todo, las de J. van Vloten y*

J. P. N. Land, 2 vols (La Haya, I, 1882; II, 1883), 3 vols., 1895 y 4 vols., 1914; ed. crítica. C. Gebhardt (4 vols., 1925). — Hay trads. al español de la *Ética* (véase especialmente la de Osear Cohan, 1958), del *Tratado teológico-político*, del *Tratado de la reforma del entendimiento* y del *Epistolario*. — Las dos más antiguas biografías de Spinoza son la de J. Colerus (en holandés, 1705) y la obra *La vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza* (1719), cuyo probable autor es el médico Lucas, de La Haya. Los escritos en pro y, sobre todo, en contra de Spinoza fueron muy numerosos a fines del XVII y comienzos del XVIII (Cfr., por ejemplo, el *Dictionnaire de Bayle* y el *De tribus impostoribus* [Herbert de Cherbury, Hobbes y Spinoza] de Ch. Kortholt. Véanse en el texto del artículo algunos datos sobre la polémica suscitada por Jacobi en 1785). — Sobre Spinoza, destacamos de las obras publicadas, en los últimos decenios: M. Joël, *Spinozas Theologisch-politische Tractatus auf seine Quellen geprüft*, 1870. — Id., id., *Zur Génesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats "Von Gott, des Menschen und dessen Glückseligkeit"*, 1871. — Johannes Volkelt, *Pantheismus und Individualismus im System Spinozas*, 1872. — J. P. N. Land, *Ter gedachtenis van Spinoza*, 1877. — B. Worms, *La morale de Spinoza*, 1891. — C. Schmalz, *Die Grundbegriffe der Ethik Spinozas*, 1892 (Dis.). — L. Brunschvicg, *Spinoza, sa philosophie*, 1894, 3ª ed., con el título: *Spinoza et ses contemporains*, 1923). — R. Wrzeczonko, *Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza*, 1894. — G. S. Fullerton, *Spinoza*, 1894. — Elmer E. Powell, *Spinozas Gottesbegriff*, 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 12]. — R. Wahle, *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie* 1899. — J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden, etc.*, 1899. — Id., id., *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, I, 1904. — Erich Becher, *Der Begriff des Attributs bei Spinoza in seiner Entwicklung und semen Beziehungen zu den Begriffender Substanz und des Modus*, 1509 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 191. — C. Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, I, 1905 (Gebhardt, que ha tenido a su cargo el *Chronicum Spinozanum*, cuyo primer volumen se publicó en 1921, y es uno de los mejores investi-

gadores de Spinoza, es autor de muchos otros escritos sobre el filósofo: uno de ellos, exposición breve de su vida y filosofía, publicado en 1927, ha sido traducido al esp.: 1940). — Fritz Mauthner, *Spinoza*, 1906. — A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 1906. — J. A. Picton, *A Handbook to the Ethics*, 1907. — A. Wenzl, *Die Weltanschauung Spinozas*. I. *Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge*, 1907. — Anna Tumarkin, *Spinoza*, 1908. — A. Léon, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste*, 1909. — H. Alberti, *Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie und der modernen Mathematik*, 1910 (Dis.). — Ph. Borrell, *Spinoza*, 1911. — F. Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy*, 1912. — J. Alexander Gunn, *Spinoza*, 1925. — V. Delbos, *Spinoza et le spinozisme*, 1926 [de un curso de 1912-1913]. — L. Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, 1928. — H. F. Hallett, *Aeternitas. A Spinozistic Study*, 1930. — Id., id., *B. de Spinoza*, 1957. — Id., id., *Creation, Emanation, and Salvation. A Spinozistic Study*, 1962. — Paul Siwek, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, 1930. — Id., id., *Spinoza et le panthéisme religieux*, 1933, nueva ed., 1950. — Id., id., *La religion sans dogmes dans la philosophie spinoziste*, 1935. — Id., id., *Au coeur du spinozisme*, 1952. — J. Segond, *La vie de Benoît Spinoza*, 1933. — Stanislaus von Dunin-Borkowski, S. J., *Spinoza. I. Der junge De Spinoza*, 1910, 2ª ed., 1933; II, III, IV. *Aus den Tagen Spinozas*, 1933, 1935, 1936. — Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, 2 vols., 1934. — H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de Intellectus emendatione. A Commentary*, ed. E. Joachim, 1940. — León Dujovne, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 vols. (I, 1941; II, 1942; III, 1943; IV, 1945). — André Darbon, *Études spinozistes*, 1946. — Stuart Hampshire, *Spinoza*, 1951. — Ruth Lydia Saw, *The Vindication of Metaphysics; a Study in the Philosophy of Spinoza*, 1951. — C. Semerari, *Il problema dello spinozismo*, 1952. — Piero di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza (I: L'ordinamento delle scienze filosofiche. La Ratio, Il concetto di Ente)*, 1960.

SPIR (AFRICAN) [Afrikan Aléksandrovitch] (1837-1890) nació en Elisabetgrado (Ucrania), de profesión oficial de la Marina, residente

largos años en Alemania y Suiza, propuso de un modo parecido a Herbart buscar bajo el aspecto de lo contradictorio lo que está exento de contradicciones. Sólo por la adquisición del conocimiento no contradictorio de las cosas y de la acción destinada a suprimir y a aniquilar toda oposición y toda multiplicidad puede el hombre avanzar por el camino que conduce a un verdadero saber del mundo, a una fundamentación no sólo de la ciencia, sino también y muy especialmente de la moral. La tendencia al pensar libre de contradicciones no significa una negación de la efectiva existencia de lo contradictorio, pero sostiene que éste es anormal; el pensamiento debe, pues, operar sobre la realidad por medio de una eliminación de estas anomalías, de las notas contradictorias que las cosas poseen. De un modo análogo debe la vida moral y religiosa tender a la eliminación de lo aparente e ilusorio, a la renuncia de la individualidad hasta llegar a la identificación con lo verdaderamente real, con lo Uno idéntico a sí mismo, con lo que constituye la raíz del mundo y su único valor.

Obras: *Die Wahrheit*, 1867 (*La verdad*). — *Andeutungen zu einem widerspruchlosen Denken*, 1868 (*Indicaciones para un pensar sin contradicciones*). — *Forschungen nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, 1868 (*Investigaciones en torno a la certidumbre en el conocimiento de la realidad*). — *Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Anschauungsweise*, 1869 (*Breve exposición de los fundamentos de un modo de intuición filosófica*). — *Erörterung einer philosophischen Grundansicht*, 1869 (*Discusión de una concepción fundamental filosófica*). — *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 1873 (*Pensamiento y realidad. Ensayo de una renovación de la filosofía crítica*). — *Moralität und Religion*, 1874. — *Empirie und Philosophie*, 1876. — *Vier Grundfragen*, 1880 (*Cuatro cuestiones fundamentales*). — *Studien*, 1883. — En francés: *Esquisses de philosophie critique*, 1877. — *Nouvelles esquisses de philosophie critique*, 1899. — Obras reunidas: *Gesammelte Schriften*, 4 vols., 1883-1885; reed., *Gesammelte Werke*, 2 vols., 1908. — Th. Lessing, *African Spirs Erkenntnistheorie*, 1901 (Dis.). — Andreas Zacharoff, *Spirs theoretische Philosophie dargestellt und erläu-*

SPI

tert, 1910 (Dis.). — G. Huan, *Essai sur le dualisme de Spir*, 1913. — H. Claparède-Spir, *Un précurseur: A Spir*, 1920. — J. Lapchine, "African Spir, sa vie, sa doctrine", *Bulletin Ass. Russe pour recherches scientifiques*, Praga, VII, págs. 37-116. — Véase también el tomo de correspondencia: *Lectres inédites au professeur Penjon*, con introducción de É. Bréhier, 1948.

SPIRITO (UGO) nació (1896) en Arezzo (Italia). Fue profesor de economía y política en la Universidad de Pisa (1932-1935), de filosofía en la Universidad de Messina (1935-1936), Genova (1936-1945) y Roma.

Spirito partió del actualismo de Gentile, el cual considera como la culminación de una larga y dramática dialéctica del pensamiento. En efecto, éste se caracteriza por buscar en lo infinito una superación de las limitaciones de lo finito, pero a la vez por encontrar, tras esta busca, una dualidad que necesita ser también superada. Una buena parte de la historia del pensamiento filosófico no es, en último término, según Spirito, más que la solución de este conflicto. Atenerse sólo a lo finito o exclusivamente a lo infinito deja al pensamiento sin término de comparación, pero duplicar el mundo hace a la vez al pensamiento imposible. Por eso es necesario superar la contraposición mediante una concepción dinámica de lo finito y de lo infinito, por medio de la cual ambos aparezcan como realizándose por su contrario. Las antinomias entre la conciencia empírica y la conciencia religiosa sólo pueden ser apaciguadas por medio de una tal dialéctica. Lo mismo sucede con las antinomias entre la immanencia y la trascendencia. Ahora bien, el actualismo gentiliano, que ha podido, según Spirito, "concebir la relación entre lo finito y lo infinito sin imitarlo y, por tal motivo, sin salir fuera de él y definirlo objetivamente" y que, por consiguiente, ha logrado introducir dentro del devenir la misma definición del devenir, no ha conseguido "dar un contenido no ilusorio al paso de la lógica de lo abstracto a la de lo concreto". Spirito propuso por ello reafirmar la problematidad completa del mismo pensamiento actualista y, con ello, de toda la experiencia. De ahí la nueva doctrina que hemos expuesto en el artículo problematismo (VÉASE) y que describe la fase actual de la filo-

SPR

sofía de Ugo Spirito y, con ella, una de las situaciones típicas del pensamiento filosófico contemporáneo.

Obras principales: *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, 1921 (trad. esp.: *El pragmatismo en la filosofía contemporánea*, 1945). — *Storia del diritto penale italiano*, 1925, 2ª ed., 1932. — *Il nuovo diritto penale*, 1929. — *L'idealismo italiano e i suoi critici*, 1930. — *La critica dell'economia liberale*, 1930. — *I fondamenti dell'economia corporativa*, 1932. — *Scienza e filosofia*, 1933, 2ª ed., 1950. — *Capitalismo e corporativismo nacionalsocialista*, 1934. — *Il piano De Man e l'economia mista*, 1935. — *La vita come ricerca*, 1937. — *Dall'economia liberale al corporativismo*, 1939. — *La vita come arte*, 1941, 2ª ed., 1943. — *Il problematismo*, 1948. — *La vita come amore*, 1952. — *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, 1954 (tres ensayos). — *Significato del nostro tempo*, 1955. — *La riforma della scuola*, 1956. — *Inizio di una nuova epoca*, 1961.

Véase Gustavo Bontadini, *Dall'attualismo al problematismo*, 1946. — *id.*, *id.*, *Il tramonto della civiltà cristiana nel pensiero di U. S.*, 1953. — R. Giordani, *La vita come amore di U. S.*, 1953.

SPRANGER (EDUARD) (1882-1963) nac. en Gross-Lichterfelde, en las proximidades de Berlín, fue profesor desde 1912 en Leipzig, desde 1919 en Berlín y a partir de 1946 en la Universidad de Tubinga. Discípulo de Dilthey y adscrito a la corriente de la filosofía de la vida y de la psicología científico-espiritual, Spranger completó y sistematizó los trabajos de Dilthey, especialmente en lo que se refiere al estudio de la noción de comprensión y a la determinación de las relaciones existentes entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo, lo que le llevó a una dilucidación del problema de las concepciones del mundo basada en el establecimiento de una tipología. Comprender es para Spranger descubrir el sentido de las formas del espíritu objetivo, formas tanto más reveladoras de la individualidad cuanto que existe entre ésta y aquélla una relación que en modo alguno puede compararse a la existente entre el espíritu subjetivo y el mundo físico. Pero la comprensión sólo es objetiva cuando se refiere a valores objetivos, cuando la objetividad del valor fundamenta la objetividad de la comprensión. La psicología científico-espiritual no debe limitarse, por lo

SPR

tanto, a un análisis de los actos espirituales, sino que debe comprender en una unidad indisoluble los actos y el mundo envuelto en ellos, la inevitable referencia en que los actos se hallan con respecto al mundo al cual apuntan. La comprensión es posible porque lo comprendido tiene un sentido, una dirección hacia una totalidad estructural cuya suprema expresión reside en el sistema de los valores objetivos. El sentido se encuentra simultáneamente en los actos espirituales y en los contenidos espirituales, pero la psicología, convertida en hermenéutica del espíritu, no se limita a una de estas esferas, sino que busca justamente el enlace que las vincula mediante una tipología que, al determinar los tipos ideales posibles, permita comprender mejor los tipos mixtos efectivamente existentes. Esos tipos son las formas de vida, representantes de un sector cultural que no excluye el resto, pero que actúa sobre él en sentido predominante. Las formas de vida estudiadas por Spranger comprenden el hombre teórico, el hombre económico, el hombre estético, el hombre social, el hombre político o del poder (*Machtmensch*) y el hombre religioso. Estos tipos puros representan la tensión llevada hasta el extremo del predominio de un conjunto de actos espirituales y, consiguientemente, del predominio de un valor. La tipología pura debe completarse de este modo con una tipología aplicada, con un estudio de las formas mixtas e intermedias que aparecen en la vida humana y que explican no sólo la estructura interna de cada uno de los tipos, sino también la estructura del espíritu objetivo que representa cada uno de ellos. La tipología científico-espiritual se convierte así en el prolegómeno indispensable para una investigación de las concepciones del mundo que, sin negar la absoluta objetividad de los valores, muestre en los actos de preferencia y en el resultado de ellos las diversas formas culturales que han tenido lugar en el curso de la historia humana.

Obras principales: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, 1905 (Dis.) (Los fundamentos de la ciencia histórica). — *Rousseaus Kulturideale*, 1908 (Los ideales culturales de R.). — *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, 1909, 2ª ed., 1928 (*W. e. H. y la idea de la Humanidad*). — *Wil-*

helm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens, 1910 (W. v. H. y la reforma de la educación). — Philosophie und Weltanschauung, 1910 (Filosofía y concepción del mundo). — Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, 1914, 8ª ed., 1950 (trad. esp.: Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad, 1935). — Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze, 1919 (trad. esp.: Cultura y educación, 2 vols., 1948). — Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 1922 (trad. esp.: Las ciencias del espíritu y la escuela, 1935). — Psychologie des Jugendlichen, 1924 (trad. esp.: Psicología de la edad juvenil, 1935, 5ª ed., 1960). — "Die wissenschaftliche Grundlagen der Schulverfassungslehre und Schulpolitik", en Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (1928) (trad. esp.: Los fundamentos científicos de la teoría de la constitución y de la política escolares, 1931). — Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Fielcultung, 1928 (El ideal educativo alemán del presente a la luz de la historia de la filosofía). — Volk, Staat und Erziehung. Gesammelte Reden und Aufsätze, 1932 (Comunidad nacional, Estado y educación. Colección de discursos y artículos). — Die Probleme der Kulturmorphologie, 1936 (trad. esp. en el volumen: Ensayos sobre la cultura, 1947, que comprende también la traducción del estudio titulado Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls, 1926). — Weltfrömmigkeit, 1914. — Der Philosoph von Sans Souci, 1942, 2ª ed., 1962. — Goethes Weltanschauung, 1946. — Pestalozzis Denkformen, 1947. — Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele, 1947 (La magia del alma. Preámbulos filosófico-religiosos). — Lebenserfahrung (trad. esp., La experiencia de la vida, 1949, que comprende también Kulturpathologie, Patología de la cultura). — Theodor Neu, Bibliographie E. S., 1958. — Véase: E. Croner, E. Spranger, Persönlichkeit und Werk, 1933. — Emilie Bosshart, Die systematischen Grundlagen der Pädagogik E. Sprangers, 1935 [con bibliografía de Spranger por Adolf Weser]. — J. Roura-Parella, Educación y Ciencia, 1940. — Id., id., S. y las ciencias del espíritu, 1944. — F. Patka, O strukturalismo de E. Spranger, 1953. — Erziehung im Umbruch der Zeit. Festschrift für E. Spranger zur 75. Geburtstag, 1957, ed. H. W. Bähr, T. Litt, N. Louvaris, H. Wenke.

STAHL (FRIEDRICH JULIUS) (1802-1861), nac. en Munich, profesor desde 1832 en Würzburgo, desde 1835 en Erlangen y desde 1840 en Berlín, concibió el Derecho natural como algo que conduce necesariamente a la revolución y opuso a él el Derecho positivo, tal como se halla representado en las instituciones históricas. Pero estas instituciones son para Stahl las establecidas por el conservadurismo prusiano, estimado como el verdadero representante del poder divino, fundamento del Estado y de su poder universal frente al individuo y las agrupaciones particulares. El Estado se justifica por ser órgano de Dios e instrumento del mantenimiento del orden moral; de un modo semejante a De Bonald, pero desde un punto de vista protestante, Stahl sostiene que todas las teorías opuestas a esta penetración religioso-conservadora en el Estado constituyen un conjunto indivisible, en el que se hallan incluidos como notas más destacadas el liberalismo político, el racionalismo filosófico y el libre examen religioso. El pensamiento jurídico y filosófico de Stahl se edificaba de este modo al hilo de una constante polémica contra la "vaciedad" del racionalismo hegeliano, contra el panteísmo romántico, a los cuales oponía la experiencia, pero una experiencia de carácter, por así decirlo, "tradicional", como la aceptación inevitable de las instituciones que la tradición ha legado.

Obras: Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht (I. Geschichte der Rechtsphilosophie, 1830; II. Rechts- und Staatslehre auf die Grundlage christlicher Weltanschauung, 1937, 4ª ed., 2 vols., 1870-1890, reimp. 1962) (La filosofía del Derecho en perspectiva histórica. I. Historia de la filosofía del Derecho. II. Doctrina del Derecho y del Estado fundada en la concepción cristiana del mundo). — Das monarchische Prinzip, 1845. — Der christliche Staat, 1847 (El Estado cristiano). — Reden, 1850 (Discursos). — Was ist die Revolution?, 1852. — Der Protestantismus als politisches Prinzip, 1853. — Postumas: Siebzehn parlamentarische Reden und drei Vorträge, 1862 (Dieciséis discursos parlamentarios y tres conferencias). — Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1863 (Los Partidos actuales en el Estado y en la Iglesia). — Trad. esp. del primer volumen de la Filosofía del

Derecho: Historia de ja Filosofía del Derecho, 1895. — Véase H. Schmidt, S. über die deutsche Nationalstaatsidee, 1914. — G. Masur, F. l. S. Geschichte seines Lebens. Aufstieg und Entfaltung: 1802-1840, 1930. — P. Drucker, F. J. S.: Konservative Staatslehre und geschichtliche Entwicklung, 1933. — O. Volz, Christentum und Positivismus. Die Grundlage der Rechts- und Staatsaufassung F. J. Stahls, 1951.

STAMMLER (RUDOLF) (1856-1938), nac. en Alsfeld (Hessen), fue profesor desde 1882 en Marburgo, desde 1884 en Giessen, desde 1885 en Halle y desde 1916 a 1923 en Berlín. Partidario del neokantismo de la Escuela de Marburgo, Stammler desarrolló una filosofía del Derecho de tendencia formalista. A su entender, el Derecho no puede estar vinculado a contenidos empíricos determinados, pues entonces sus normas carecerían de validez universal. Ello no significa que el Derecho sea independiente de la sociedad. Pero su relación con ella es análoga a la relación que mantiene la matemática con la realidad empírica: el Derecho es, para Stammler, la condición lógica de la ciencia social. Esta universalidad y formalidad del Derecho se hace patente especialmente en lo que Stammler llama "el Derecho justo", esto es, aquel Derecho que posee propiedades objetivas no basadas en condiciones históricas dadas o en propósitos que tiene una comunidad con respecto al futuro. Según Stammler, dicha idea del Derecho es la única que puede hacer posible la unidad jurídica de una comunidad y aun la visión de todas las comunidades sociales como un todo sometido a normas objetivamente válidas.

Obras: Wirtschaft und Recht nach der materialistischer Geschichtsauffassung, 1896, 5ª ed., 1921 (La economía y el Derecho según la concepción materialista de la historia). — Die Lehre vom richtigen Recht, 1902, 2ª ed., 1926 (La teoría del Derecho justo). — Theorie der Rechtswissenschaft, 1911 (Teoría de la ciencia del Derecho). — Die Gerechtigkeit in der Geschichte, 1915 (La justicia en la historia). — Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit, 1917, 2ª ed., 1925 (Teorías del Derecho y del Estado en la época moderna). — Die materialistische Geschichtsauffassung, 1921 (La concepción materialista de la historia). — Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 1922, 2ª ed., 1928 (Manual de filoso-

fía del Derecho). — *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge*, 2 vols., 1925 [*Conferencias y ensayos sobre filosofía del Derecho*]. — Stammler dirigió a partir de 1913 la *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*. — Véase J. Binder, *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers*, 1915. — E. Kränzlein, *Die Naturrechtsphilosophie Stammlers*, 1935 (Dis.). — VV. Gornickel, *Der Rechtsbegriff bei R. S.*, 1943 (Dis.).

STATUS. Véase SITUACIÓN.

STEBBING (L[IZZIE] S[USAN]) (1885-1943) nació en Londres. De 1913 a 1915 profesó en el "King's College" de la Universidad de Londres; desde 1915, en "Bedford College" de la misma Universidad, siendo nombrada profesor titular en 1933. L. S. Stebbing fue durante largo tiempo uno de los animadores del movimiento analítico en Inglaterra (véase ANÁLISIS), aproximándose en algunos puntos al positivismo lógico, el cual dio a conocer en su país. L. S. Stebbing difundió asimismo la nueva lógica (véase LOGÍSTICA), aun cuando en sus exposiciones de la lógica tendiera a incluir no sólo los problemas formales, sino algunas de las cuestiones metodológicas y epistemológicas. L. S. Stebbing se distinguió asimismo por su análisis de los conceptos usados por ciertos físicos de tendencia filosófica (especialmente Eddington), mostrando que en muchos casos tales conceptos adolecen de ambigüedades y que no es legítimo emplearlos sin una previa purificación de sus significados.

Obras: *Pragmatism and French Voluntarism, with special referencce to the Notion of Truth in the Development of French Philosophy from Maine de Biran to Professor Bergson*, 1914 (Dis. M. A.). — *A Modern Introduction to Logic*, 1931, 2ª ed., rev., 1933. — *Logical Positivism and Analysis*, 1933 [monografía]. — *Logic in Practice*, 1934. — *Philosophy and the Physicists*, 1937. — *Ideáis and Illusions*, 1941. — *A Modern Elementary Logic*, 1943 (trad. esp.: *Lógica elemental moderna*, en prep.).

STEFANINI (LUIGI) (1891-1956) nació en Treviso y fue profesor en la Universidad de Mesina (1936-1940) y en la de Padua (1940-1956). En 1956, año de su fallecimiento, fundó la *Rivista di estetica*.

Además de sus escritos históricos (en los que destaca su interpretación

de Platón) y de sus estudios críticos de varios aspectos del pensamiento contemporáneo (en particular, Blondel y el existencialismo), Stefanini desarrolló un pensamiento filosófico sistemático orientado en lo que él mismo llamó "idealismo cristiano". Se trata de un espritualismo y un personalismo fuertemente arraigados en la tradición agustiniana y bonaventuriana. Stefanini destaca el carácter activo y, como él indica, "re-creador", del espíritu humano, el cual se recrea a sí mismo después de haber sido creado y como consecuencia de haber sido creado como espíritu. En la "recreación" el espíritu se conoce a sí mismo como actividad. Ello no quiere decir que el espíritu se baste a sí mismo. El espíritu crea el objeto al recrearse, pero crea el objeto en tanto que reconoce la realidad de un ser trascendente. Pensar esta realidad es pensar lo absoluto y sólo en este pensamiento se hace el espíritu algo a su vez absoluto.

Fundamental es en el pensamiento de Stefanini la noción de imaginación. La imagen expresa algo distinto de sí mismo, de modo que el imaginismo no es producción arbitraria de la realidad; es más bien la apertura del espíritu a las posibilidades reales. La imaginación destaca el carácter *in fieri* de la actividad espiritual, y este carácter es a su vez una expresión de la realidad de la persona. También es fundamental en el pensamiento de Stefanini la idea de relación como proceso que permite afirmar la trascendencia sin por ello sostener que hay un abismo entre la trascendencia absoluta y la actividad personal finita.

Obras principales: *L'azione. Saggio critico sulla filosofia di M. Blondel*, 1915. — *L'idealismo cristiano*, 1931. — *Platone*, 2 vols., 1932-1935, 2ª ed., 1948. — *L'immaginismo come problema filosofico*, 1936. — *Inquietudine e tranquillità metafisica*, 1937. — *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, 1938, reed. con el título: *Il dramma filosofico della Germania*, 1948. — *Problemi attuali d'arte*, 1939. — *Arte e critica*, 1942. — *L'esistenzialismo di Heidegger*, 1942. — *La Chiesa cattolica*, 1944, 2ª ed., 1951. — *Metafisica della forma*, 1949. — *Metafisica della persona*, 1950. — *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, 1952. — *Il problema della storia*, 1953. — *Estética*, 1953. — *Personalismo educativo*, 1954. — *Trattato di estetica*, 1955. — Autoexposición: "Spiritualismo cristiano" en *Fi-*

losofi italiani contemporanei, 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 385-93, y también artículo en *La mia prospettiva filosofica*, 1950.

Véase A. Caracciolo, L. Pareyson et al., *Ommagio a L. S. Studi e testimonianze*, 1956 [de *Rivista di Estetica*, I, N° 2 (1956)]. — F. Battaglia, E. Paci et al., *Scritti in onore di L. S.*, 1960 [con bibliografía de y sobre S. por G. Santinello, págs. 181-203].

STEFFENS (HENRIK) (1773-1845) nació en Stavanger (Noruega), estudió teología y ciencias naturales en Copenhague y en Kiel y se dirigió en 1798 a Jena, trabando relación con Goethe, Schelling, A. W. Schlegel. Dos años después fue a Berlín, donde entró en relación con Friedrich Schlegel, Tieck y Schleiermacher. De 1802 a 1804 dio conferencias en Copenhague; de 1804 a 1811 fue profesor de mineralogía y filosofía natural en Halle; de 1811 a 1813 fue profesor de física en Breslau. En 1817 se dirigió a Munich, donde conoció a von Baader y Jacobi. Finalmente, en 1832 fue nombrado profesor en Berlín.

La amistad de Steffens con las personalidades antes citadas determinó en gran parte su punto de vista filosófico. Influidos sobre todo por Jacobi y por Schelling, Steffens fue uno de los más activos *Naturphilosophen* románticos, desarrollando una filosofía en la cual la Naturaleza aparecía como un gran todo orgánico que se desenvolvía a modo de un Dios que iba produciendo sus creaciones en el orden del tiempo. Estas creaciones son a la vez gradaciones de la Naturaleza y perfeccionamientos de la Naturaleza, cuya actividad culmina en la producción del hombre. El hombre es la unidad suprema que da sentido a la unidad creadora de la Naturaleza entera. En rigor, después de haber mostrado la aparición del hombre como resultado del desenvolvimiento de la Naturaleza, Steffens consideró el hombre y su historia como el modelo de todo desenvolvimiento, pues "la historia es el modelo eterno de la Naturaleza".

La filosofía de la Naturaleza de Steffens fue sometida a crítica por Herbat por considerar que Steffens se había fundado demasiado en analogías y simbolismos. Sin embargo, el propio Steffens estimaba que su filosofía natural, aunque hacía uso de analogías, las fundaba en un conocimiento de los hechos, los cuales cons-

tituían, a su entender, el cimiento de toda especulación.

Obras: "Zu Schellings naturphilosophischen Schriften", *Zeitschrift für spekulative Physik*, I (1800), 1-48, 88-121 ("Acerca de los escritos filosófico-naturales de S."). — *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, 1801 (*Contribuciones a una historia natural interna de la Tierra*). — *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, 1806 (*Rasgos fundamentales de la ciencia filosófica de la Naturaleza*). — *Über die Idee der Universitäten*, 1809, reed., 1910, ed. E. Spranger. — *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden*, 2 vols., 1817 (*El tiempo presente y cómo ha pasado*). — *Karikaturen des Heiligsten*, 2 vols., 1819-1822 (*Caricaturas de lo más santo*). — *Schriftenalt und neu*, 2 vols., 1821 (*Escritos viejos y nuevos*). — *Anthropologie*, 2 vols., 1823, reed., 1922. — *Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben*, 1823, 2^a ed., 1831 (*De la falsa teología y de la creencia verdadera*). — *Polemische Blätter zur Beförderung der spekulativen Physik*, 2 partes, 1829-1835 (*Hojas polémicas para el fomento de la física especulativa*). — *Christliche Religionsphilosophie*, 2 vols., 1839. — *Nachgelassene Schriften*, 1846 [con prólogo de Schelling] (*Escritos postumos*). Son también postumos los escritos reunidos por R. Eucken con el título de *Zur Philosophie der Geschichte*, 1894 (*Para la filosofía de la historia*), y la serie de conferencias y artículos publicados bajo el título *Gesammelte und Aufsätze*, 1890. — Steffens escribió asimismo una larga autobiografía: *Was ich erlebte*, 10 vols., 1840-1844, 2^a ed., 1844-1846, de la cual son una selección el tomo titulado *Lebenserinnerungen*, 1908. — Se le deben asimismo: *Novellen*, 16 vols., 1837-1838. Véase R. Petersen, *H. St.*, 1881 [en danés]. — W. Rudloff, *Steffens pädagogische Anschauungen*, 1914 (Dis.). — Martin Meissner, *H. St. als Religionsphilosoph*, 1936. — Elisabeth Achterberg, *H. St. und die Idee des Volkes*, 1938. — Viktor Waschnitius, *H. St.*, 1939.

STEIN (EDITH) (1891-1942), nac. en Breslau, fue asistente de Husserl en Friburgo, i.B. y colaboró en el *Jahrbuch* de la escuela fenomenológica. Convertida al catolicismo en 1922, profesó en el Instituto pedagógico de Münster hasta que en 1933 fue destituida a causa de su ascendencia judía, ingresando en el Orden Carmelitana en 1934 bajo el nombre de Hermana Teresa Benedicta a Cruce. En 1938 huyó a Holanda, pero

hacia 1942 fue capturada por la policía secreta nazi y enviada al campo alemán de Auschwitz, donde murió en una cámara de gas.

La filosofía de E. Stein es una combinación original de fenomenología y pensamiento escolástico. De la primera tomó principalmente el método y los aspectos realistas, no sólo de Husserl, sino también de A. Pfänder y de Hedwig Conrad-Martius. Del segundo tomó principalmente el tomismo, pero en algunos puntos importantes —tales, la cuestión del principio de individuación y la existencia de una materia espiritual— se adhirió a otras tendencias escolásticas, en particular al escotismo. Otro importante ingrediente del pensamiento filosófico de E. Stein es la mística, sobre todo la de tres autores: el Pseudo-Dionisio, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. La relación con Heidegger no debe tampoco olvidarse, si bien E. Stein rechazó enérgicamente el "finitismo" temporalista de ese filósofo. El interés principal de E. Stein consistió en la edificación de una metafísica completa, nuevo eslabón de la *philosophia perennis*, que sin dejar de ser estrictamente filosófica no descuidara las riquezas proporcionadas por la experiencia inmediata y su análisis fenomenológico. Puede decirse inclusive que su punto de partida era fenomenológico-inmanente, pero que su conclusión era realista-trascendente. En efecto, la dialéctica entre el ser finito y el ser eterno (objeto de su libro sobre el sentido del ser) permitía, según E. Stein, evitar el dogmatismo a que conduciría la adhesión pura y simple a cualquiera de las dos posiciones. La síntesis fenomenológico-escolástica era así, a la vez, una síntesis de razón y experiencia, de temporalidad y eternidad, de finitud e infinitud, de existencia y esencia.

Durante la vida de la autora se publicaron: "Zum Problem der Einfühlung", *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, V (1922), 1-284 ("Sobre el problema de la endopatía"). — *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. I. Psychische Kausalität. II. Individuum und Gemeinschaft*, 1922 (*Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. I. Causalidad*

psíquica. II. Individuo y comunidad). — *Eine Untersuchung über den Staat*, 1925 (*Investigación sobre el Estado*). — *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Th. von Aquino*, 1929 (*La fenomenología de H. y la filosofía de Sto. T. de A.*). — *Das Ethos der Frauenberufe*, 1931 (*El "ethos" de la misión de las mujeres*). — E. Stein tradujo, además, obras del Cardenal Newman y de Santo Tomás de Aquino. — Correspondencia: *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, 1960, ed. H. Conrad-Martius. — Edición de obras (*Werke*), ed. L. Geller y Fr. Romaneus Leuven, O.C.D., en curso de publicación. Consta de: Vol. I (*Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*); II (*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufsteigs zum Sinn des Seins* [la obra fundamental filosófica a que nos hemos referido en el texto del artículo]); III (*Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*); IV (*ibid.*, q. 14-29); V (*Die Frau: Ihre Aufgaben nach Natur und Gnade*); VI (*Hagiographische Studien*). Trad. esp.: *Obras completas: I. La ciencia de la Cruz. Estudios sobre S. Juan de la Cruz*, 1959.

Véase J. Collins, "E. S. and the Avance of Phenomenology", *Thought*, XVII (1942), 685 y sigs. — *Id.*, *id.*, "The Fate of E. S. (Correspondence)", *ibid.*, XVIII, 384 y sigs. — Teresa Renata de Spiritu Sancto (T. R. Posselt), *E. Stein, Schwester Teresa Benedicta a Cruce, Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild gewonnen aus Erinnerungen und Briefen*, 1948 (varias ediciones; trad. esp.: *T. R. de Espíritu Santo. E. Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, 1953). — Elisabeth Kawa, *E. Stein, "Die vom Kreuz Gesegnete"*, 1953. — E. de Miribel, E. S., 1954 (trad. esp.: E. S., 1958). — A.-A. Dévaux, P. Lenz-Médoc, E. Przywara, artículos sobre E. Stein en la revista *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XI (1956), 423-72. — Martha Paulus, E. S., *S. Teresa Benedicta a Cruce. Aus Leben und Werke*, 1960. — Aloisius Bajsic, *Begriff einer christlichen Philosophie bei E. S.*, 1961 [monog.].

STEIN (KARL HEINRICH VON) (1857-1887) nació en Berlín y estudió en la Universidad de Berlín, bajo la influencia de Dühring (VÉASE). Miembro del Círculo wagneriano de Bayreuth, llevó a la defensa del wagnerismo y de lo que consideraba como la filosofía del wagnerismo ideas procedentes de sus estudios de filosofía natural y de teología. Según Stein, la intuición estética permite comprender tanto la obra de arte como el princi-

pio divino de la Naturaleza: arte y Naturaleza son creaciones espirituales, y aunque haya diferencia entre ambas creaciones en virtud del carácter absolutamente creador del acto divino en contraste con el carácter a la vez creador y plasmador de la producción estética, el examen de esta última constituye un camino para aprehender la naturaleza de la creación espiritual radical. El mundo tiene, según Stein, un sentido que solamente la creación estética puede penetrar. En esta creación se manifiestan dos aspectos: el subjetivo, o la fuerza creadora, y el objetivo, o la obra creada. Ambos aspectos se encuentran asimismo en las cosas naturales, cuyo último sentido sólo puede comprenderse "estéticamente". Por eso Stein desarrolló una "teoría del conocimiento" en la cual el conocimiento en sentido estricto constituye únicamente un primer paso hacia la aprehensión del "sentido". Esta aprehensión requiere una endopatía (véase), la cual, por otro lado, puede cultivarse y refinarse. Stein concluye haciendo de la estética el órgano de la "concepción del mundo".

Obras principales: *Helden und Welt. Dramatische Bilder*, 1883 [con introducción por Wagner] (*Héroes y mundo. Cuadros dramáticos*). — *Die Beziehungen der Sprache zum philosophischen Erkennen*, 1883 (*Las relaciones del lenguaje con el conocer filosófico*). — *Die Entstehung der neueren Ästhetik*, 1886 (*El origen de la estética moderna*). *Goethe und Schiller. Vorlesungen über Ästhetik der deutschen Klassiker*, 1893 (G. y S. *Lecciones sobre la estética de los clásicos alemanes*). — *Giordano Bruno*, 1900, ed. F. Poske. — *Zur Kultur der Sede. Gesammelte Aufsätze*, 1906, ed. F. Poske (*Para la cultura del alma. Ensayos*). — Stein es también autor, en colaboración con C. Fr. Glasenapp, de un *Wagner-Lexikon*.

Véase Houston Stewart Chamberlain, F. Poske, *H. von S. und seine Weltanschauung*, 1903, 2ª ed., 1905. — W. Martin, *Die Grundzüge der Ästhetik H. von Steins*, 1909 (Dis.). — Günther H. Wahnes, *H. von S. und sein Verhältnis zu R. Wagner und F. Nietzsche*, 1927 (Dis.). — Friedrich Meller, *Der Volksgedanke bei H. von S.*, 1940 (Dis.).

STEIN (LORENZ JACOB VON) (1815-1890) nació en Eckernförde (Silesia), estudió en Kiel y en Jena. De 1846 a 1852 fue "profesor extraordinario" en Kiel y de 1855 a 1888 profesor en Viena. Mucho de su tiempo

lo consagró a actividades políticas y a colaboraciones en diarios sobre cuestiones políticas, sociales y administrativas.

Lorenz Stein se destacó por su filosofía política y especialmente por su teoría del Estado. Influidor por Hegel, e interesado grandemente en las doctrinas socialistas de su tiempo, especialmente las propuestas en Francia, Lorenz Stein es considerado a veces como un precursor de Marx en cuanto que explicó los procesos históricos como procesos económico-sociales y elaboró la noción de clase como clase económica. Sin embargo, hay notorias diferencias entre Lorenz Stein y Marx al respecto, especialmente porque Stein elaboró una idea de la sociedad que, aunque dominada por relaciones económicas, destacaba otras relaciones e interacciones entre los diversos grupos. Fundamental en la filosofía política de Stein es su contraposición entre "sociedad" y "Estado". Stein considera la historia como una perpetua tensión entre la sociedad y el Estado: la primera se caracteriza por el dominio de un grupo sobre otros; el segundo, por el restablecimiento del equilibrio y el fomento de la igualdad jurídica, política y económica. La dialéctica de la sociedad y del Estado terminará, según Stein, cuando se constituya un régimen socialista en el cual el Estado represente la forma de la sociedad sin dominio de una clase sobre otras.

Entre las muchas obras de L. von S. destacamos: *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, 1842, 2ª ed., 2 vols., 1847 (*Socialismo y comunismo de la Francia actual. Contribución a la historia de la época*). — *Die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen seit der 3. französ. Revolution*, 1848 (*Los movimientos socialistas y comunistas desde la tercera revolución francesa*). — *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 vols., 1850, 2ª ed., 1855; nueva ed., 3 vols., ed. Gottfried Salomón, 1921 (*Historia del movimiento social en Francia de 1789 a nuestros días*). Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahr 1830* (*El concepto de sociedad y la historia social desde la revolución francesa hasta el año 1830*); II. *Die industrielle Gesellschaft, der Sozialismus und Kommunismus Frankreichs von*

1830 bis 1848 (*La sociedad industrial, el socialismo y el comunismo de Francia de 1830 a 1848*). III. *Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februar-Revolution 1848* (*La monarquía, la República y la soberanía de la sociedad francesa desde la revolución de Febrero de 1848*). — *System der Staatswissenschaft*, 2 vols., 1852-1856 (*Sistema de ciencia del Estado*). Esta obra se divide en las siguientes partes: I. *System der Statistik, Populationsistik und der Volkswirtschaftslehre*. II. *Die Gesellschaftslehre*. — *Lehrbuch der Volkswirtschaft*, 1858 y sigs. — *Lehrbuch der Finanzwissenschaft*, 1860 y sigs. — *Verwaltungslehre*, 8 vols., 1865-1884 (*Teoría de la administración*). — *Die Frau auf dem sozialen Gebiete*, 1880.

Véase Ernst Grünfeld, *L. von S. und seine Gesellschaftslehre*, 1910. — Gertrud Scholl, *Die wichtigsten nationalökonomisch-theoretischen Lehren bei L. von S.*, 1926 (Dis.). — Heinrich Künne, *L. von S. und die arbeitende Klasse*, 1928 (Dis.). — Heinz Nitschke, *Die Geschichtsphilosophie L. von Steins*, 1931 (Dis.). — Karl Günzel, *Der Begriff der Freiheit bei Hegel und L. von S.*, 1934 (Dis.). — M. E. Kamp, *Die Theorie der Epochen der öffentlichen Wirtschaft bei L. von S.*, 1950.

STEINER (RUDOLF) (1861-1925) nació en Kraljevic (Croacia). Destacado investigador de Goethe, Steiner es más conocido por su papel dentro del movimiento teosófico. Secretario del grupo alemán de la "Sociedad teosófica", se separó de ésta en 1912 para fundar en Dornac la "Anthroposophischer Bund" ("Liga antroposófica"), llamada desde 1913 "Anthroposophische Gesellschaft" ("Sociedad antroposófica"), convirtiendo de este modo la teosofía (véase) en antroposofía. Influidor, entre otros, por Haecckel y Nietzsche, Steiner desarrolló una doctrina del hombre según la cual éste se compone de una serie de principios, de orden crecientemente espiritual: junto al cuerpo físico hay el cuerpo etéreo, el astral, el yo, el yo espiritual, el espíritu vital y el hombre espiritual. El principio etéreo y el principio astral permanecen al morir el hombre y contribuyen al desarrollo del yo, el cual se reencarna. Steiner propuso una serie de normas de iniciación y una serie de prácticas que debían de llevar al adherente a la percepción de las realidades ocultas al hombre ordinario, y especialmente al

conocimiento de la naturaleza espiritual del universo y de los diversos espíritus astrales.

Entre los escritos de S. sobre Goethe destacan *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, 1886 (*Líneas fundamentales de una teoría del conocimiento de la concepción goethiana del mundo*). — *Goethes Weltanschauung*, 1897 (*La concepción del mundo de Goethe*). — *Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust*, 2 vols., 1931 (*Aclaraciones científico-espirituales sobre el Fausto de Goethe*). — *Goethe-Studien und goetheanistische Denkmethode*, 1932. — S. colaboró en la edición de Weimar de las obras de Goethe (*Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, 6 vols.).

Entre los escritos teosóficos y antroposóficos de S. destacan: *Teosophie*, 1904. — *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, 1909 (*Cómo llega el hombre al conocimiento de los universos superiores*). — *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, 1910 (*Bosquejo de la ciencia secreta*). — *Vom Menschenrätsel*, 1916 (*Del enigma humano*). — *Von Seelenrätseln*, 1917 (*De los enigmas anímicos*). — *Licht-Lehre*, 1925 (*Doctrina de la luz*). — *Eurhythmie als sichtbare Sprache*, 1927 [postuma] (*La euritmia como lenguaje visible*). Otros trabajos de S. incluyen: *Die Philosophie der Freiheit*, 1894. — *Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahr.*, 2 vols., 1900-1901, 2ª ed. con el título: *Die Rätsel der Philosophie*, 1914. — *Die Kernpunkte der sozialen Frage*, 1919, y obras sobre Nietzsche (1895), Haeckel (1900) y Santo Tomás (1930).

Steiner-Bibliographie, 1942. — De las numerosas obras sobre S. mencionamos: Otto Fränkl, *Die Anthroposophie Steiners*, 1930. — G. Wachsmuth, *Die Geburt der Geisteswissenschaft. R. Steiners Lebensgang*, 1941. — I. Krause, R. S., 1943. — S. Rihouët-Coroze, R. S., *épouée de l'esprit au XXe siècle*, I, 1950.

STEPHEN (LESLIE) (1832-1904) nació en Londres. Estudió en "King's College", de la Universidad de Londres y en Cambridge, donde fue "tutor". En 1859 se ordenó ministro de la Iglesia anglicana, pero la abandonó en 1875. Desde 1864 se consagró, en Londres, a una intensa actividad literaria, publicando numerosos ensayos en revistas, dirigiendo de 1871 a 1882 el *Cornhill Magazine*, y dirigiendo, a partir de 1882, el *Dictionary of National Biography*. La hija menor de Leslie Stephen fue Virginia Woolf.

Desde su abandono de la Iglesia

anglicana, causado en parte por su creciente interés por el utilitarismo de Bentham y los Mill y por el evolucionismo de Darwin, Leslie Stephen desarrolló un pensamiento de carácter naturalista y agnóstico. Stephen rechazó toda teoría según la cual los principios éticos son reconocidos mediante una intuición especial, así como toda doctrina según la cual hay un reino de valores trascendentes. Toda realidad moral es para Stephen una cuestión de hecho. Pero los hechos éticos no eran para Stephen, a pesar del evolucionismo mediante el cual los interpretó, de índole histórica. El carácter evolutivo del hecho ético era más bien de índole biológico-antropológica, y por ello la ética de Stephen no pasó en ningún momento del evolucionismo al historicismo. La misma idea de la realidad social como organismo o, mejor dicho, la concepción de lo humano como un "tejido social" abona el mencionado biologismo; los conceptos de cuerpo social enfermo o sano, vital o deprimido, desquiciado o equilibrado, están, por lo demás, orientados en un sentido análogo. De ahí que la moral de Stephen estuviese basada en el hecho más que en la norma, en el ser más que en el deber ser. La suprema ley ética, que manda "ser algo" y no simplemente "hacer algo", es, en efecto, el reconocimiento de que ningún principio moral es trascendente a la sociedad. Pero la inmanencia de tales principios no es tampoco la de lo dado sino la de lo "devenido"; únicamente en el curso de la evolución se forjan las "normas" éticas, en la misma proporción y medida en que se desarrolla la sociedad.

Obras: *Choice of Representatives*, 1867. — *Essays on Free Thinking and Plain Speaking*, 1873. — *Hours in a Library*, 3 vols., 1874-1876-1879. — *The Science of Ethics*, 1882. — *An Agnostic's Apology*, 1893 [publicado, ya en 1876, en la revista *Fortnightly*]. — *Social Rights and Duties*, 2 vols., 1896. — Entre sus obras históricas hay que mencionar: *History of the English Thought in the XVIIIth Century*, 2 vols., 1876. — *The English Utilitarians*, 3 vols., 1900. — En relación con su dirección del *Dictionary of National Biography*, publicó los *Studies of a Biographer*, 2 vols., 1898. — V.: F. W. Maitland, *Life and Letters of L. Stephen*, 1925. — N. G. Annan, *L. Stephen. His Thought and Character in Relation to His Time*, 1951.

STERN (WILHELM) (1871-1938) nació en Berlín. Fue "profesor extraordinario" en Breslau (1907-1909), en Hamburgo (1909-1919) y profesor titular en Hamburgo. En 1933 emigró a Estados Unidos, siendo nombrado profesor en Vassar College (Poughkeepsie, Nueva York).

Stern dedicó gran parte de sus investigaciones a la psicología, en particular a la llamada psicología diferencial. Su más importante contribución en el terreno filosófico radica en su doctrina del "personalismo crítico" basada en una distinción entre "persona" y "cosa", distinción que considera más fundamental que cualquier otra escisión de la realidad, con inclusión de la división entre lo físico y lo psíquico. Persona y cosa pueden darse tanto en el mundo físico como en el psíquico, pues la persona es una unidad orgánica, una actividad propia, una finalidad, en tanto que la cosa es mero conjunto de elementos susceptibles de aumento o disminución sin destrucción de su ser, pasividad y actividad mecánica. El mundo psíquico posee en mayor medida que el físico los caracteres de la persona, pero en él se halla también insertada la causalidad mecánica y las determinaciones de la cosa, del mismo modo que el mundo físico posee en diversas partes, y sobre todo en su conjunto, un sentido que lo convierte, o puede convertirlo, en persona. Justamente esta totalidad personal en que se cifra, según Stern, el universo, demuestra la necesidad de dicho personalismo crítico, un personalismo, pues, que sin admitir la fantástica personalización de todos los aconteceres, reconozca la subordinación en que todo elemento mecánico y causal se halla con respecto a la unidad orgánica de sentido.

Ahora bien, tal teoría metafísica de la personalidad queda siempre arraigada tanto en la investigación psicológica individual y diferencial como en una teoría del conocimiento muy cercana a la del realismo crítico. Las implicaciones idealistas contenidas en la idea de la persona como unidad última de los actos sobrepasan, según Stern, continuamente el plano trascendental, y aun resulta ser este último plano el que, en último término, puede quedar justificado por la realidad concreta de la per-

sona. De ahí que la metafísica de Stern suponga a su vez una teoría de los valores de carácter objetivista. Si los valores pueden ser también subjetivos, ello ocurre sólo en tanto que se incorporan al lado psíquico-individual de la personalidad, pero no en tanto que resulten epifenómicamente de ella. El personalismo crítico de Stern se combina, por lo tanto, con un objetivismo axiológico y con un idealismo concreto, unido todo ello de raíz por una metafísica como ciencia de las presuposiciones últimas de todo pensamiento de lo real. Estas presuposiciones abarcan, según Stern, no sólo el campo de lo real tal como es dado a la conciencia inmediata, sino el campo de todo lo "puesto". Pero, a su vez, la realidad "puesta" no es una realidad engendrada por un sujeto, sino que es, en cierto modo, la trama ontológica dentro de la cual se da toda realidad. En todas sus partes rechaza, así, Stern tanto el subjetivismo como el objetivismo de las ciencias, inclinándose hacia una forma de real-idealismo que supone la objetividad y, al mismo tiempo, el carácter concreto de todo valor y de todo ser.

Obras: *Die Analogien im völkstümlichen Denken*, 1893 (*Las analogías en el pensar popular*). — *Über Psychologie der Veränderungsauffassung*, 1898 (*Sobre la psicología de la concepción del cambio*). — *Ideen zu einer Psychologie der individuellen Differenzen*, 1900, nueva ed. con el título: *Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen*, 1911 (*Ideas para una psicología de las diferencias individuales*; nueva ed.: *La psicología diferencial en sus fundamentos metódicos*). — "Zur Psychologie der Aussage", *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* (1902) ("Para la psicología del testimonio"). — *Helen Keller*, 1905. — *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, 3 vols., 1906 (2ª ed., 1923), 1918 (2ª ed., 1923), 1924 (*I. Ableitung und Grundlehre*; II. *Die menschliche Persönlichkeit*; III. *Wertphilosophie*) (*Persona y cosa. Sistema de la concepción filosófica del mundo. I. Derivación y fundamento*; II. *La personalidad humana*; III. *Filosofía del valor*). En la 2ª ed., el subtítulo de la obra es: *System des kritischen Personalismus* (*Sistema del personalismo crítico*). — *Psychologie der frühen Kindheit*, 1914 (*Psicología de la primera infancia*). — *Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen*, 1920 (*La*

inteligencia de los niños y de los jóvenes). — *Psychologie und Schülerauslese*, 1920 (trad. esp.: *La selección de los alumnos*, 1928). — *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, 1935, 2ª ed., 1950; (trad. esp.: *Psicología general desde un punto de vista personalístico*, 1951). — Además, una serie de trabajos en colaboración con Clara Stern, en la serie "Monographien über die seelische Entwicklung des Kindes". — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VI, 1927.

Eugen Seiterich, *Die logische Struktur des Typusbegriffes bei W. Stern*, E. Spranger und Max Weber, 1930 (Dis.). — Siegfried Casper, *Die personalistische Weltanschauung W. Sterns*, 1933. — H. Sanborn, H. Werner et al., arts. en el volumen *Character and Personality*, 1939.

STEVENSON (C[ARLES] L[ESLIE]) nació (1908) en Cincinnati (Ohio, EE. UU.), es profesor en la Universidad de Michigan. Stevenson es conocido sobre todo como el principal defensor del llamado "emotivismo" (véase) o teoría emotivista de la significación de los términos éticos. Dentro de la tradición de Hume, y con varias influencias —tales como el positivismo lógico, el "primer" y el "último" Wittgenstein, Dewey y R. B. Perry—, Stevenson ha ido elaborando una teoría ética o, mejor dicho, un estudio reflexivo sobre el vocabulario ético que le ha llevado a una serie de conclusiones. Destacaremos las siguientes: el término 'bueno' como término ético expresa un interés por parte de las personas que lo usan; este término no tiene un uso descriptivo, sino dinámico y, dentro del uso dinámico, un uso emotivo; el uso emotivo no indica tanto que una persona prefiera algo, porque lo encuentre bueno, sino que lo recomienda como bueno; 'bueno' puede, por tanto, ser objeto de lo que el autor llama "definición persuasiva"; 'emotivo' significa, pues, aquí 'que induce a', 'que produce', 'que suscita' más bien que 'que expresa'. De este modo Stevenson procede a un complejo estudio que, según indica, se relaciona con la ética normativa de un modo parecido a como el análisis conceptual y el método científico se relacionan con las ciencias. El estudio reflexivo de los términos éticos no es, pues, lo mismo que lo que se ha llamado "la ética". Stevenson reconoce que las cuestiones normativas son importantes, pero as-

pira únicamente a afilar los instrumentos empleados por los que se ocupan directamente de tales cuestiones.

Escritos principales: "The Emotive Theory of Ethical Terms", *Mind*, N. S. XLVI (1937), 14-31. — "Ethical Judgments and Avoidability", *id.*, XLVII (1938), 45-57. — "Persuasive Definitions", *id.*, XLVII (1948), 331-50. — *Ethics and Language*, 1944. — *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, 1963.

STEWART (DUGALD) (1753-1828) nació en Edimburgo y estudió en la Universidad de la misma ciudad. También en ella enseñó matemáticas hasta 1778, cuando tomó a su cargo la cátedra de Adam Ferguson (1723-1816: *Institutes of Moral Philosophy*, 1769. — *Principles of Moral and Political Science*, 1792) durante la ausencia de éste y luego, en 1785, en propiedad.

Considerado como sucesor de Reid (v.) en la jefatura de la llamada "Escuela escocesa" (véase ESCOCESA [ESCUELA]) del "sentido común" (v.), Dugald Stewart siguió en gran parte a su maestro en la idea de que hay ciertos principios del sentido común que son aceptables por todos por ser dados a una común intuición. Tales principios son de tres clases: axiomas matemáticos y físicos; principios relativos a la conciencia, a la percepción y a la memoria, y principios sobre la realidad en general (tales, por ejemplo, el principio de que hay un mundo exterior y de que hay uniformidad en la Naturaleza). Ello no quiere decir que tales principios sean "metafísicos" o "especulativos" y que puedan derivarse de ellos juicios sobre fenómenos particulares. Estos últimos juicios son siempre juicios de experiencia, que poseen un grado mayor o menor de probabilidad. La relación entre los principios del sentido común y los juicios es una relación condicional: los primeros son condición racional de los segundos. Por otro lado, los principios en cuestión, aunque intuitivamente evidentes, no nos dan un acceso a una realidad trascendente a la experiencia — por ejemplo, a algo así como "un objeto en sí" o "la conciencia misma" independientemente de sus operaciones. Los principios del sentido común no son principios de razonamiento ni tampoco principios metafísicos: son "leyes de creencia" (*laws of belief*), y presuposiciones de la experiencia.

La facultad del sentido común está ligada a la facultad moral, la cual da origen a un "sentido moral" que es el fundamento de la comprensión de los deberes morales, pero que no produce automáticamente máximas para comportarse en casos específicos, ya que también aquí la experiencia es lo único que permite saber cómo orientarse moralmente.

Obras: *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, 3 vols. (I. 1792; II. 1813; III. 1827). Esta obra ejerció gran influencia, tanto en Inglaterra como en otros países, especialmente en Francia, donde fue traducida por Jouffroy (VÉASE) con el título *Philosophie de l'Esprit*. — *Outlines of Moral Philosophy*, 1793, nueva ed. por J. McCosh, 1863. — *Philosophical Essays*, 1810. — *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*, 1828. — Edición de obras: *Collected Works*, 11 vols., 1854-1858, ed. William Hamilton.

Véase bibliografía del artículo ESCOCESA (ESCUELA) (obras de J. McCosh, H. Laurie, S. A. Grave et al.).

STIRLING (JAMES HUTCHINSON) (1820-1909) nació en Glasgow. Después de estudiar medicina viajó por Francia y Alemania y regresó a Escocia, consagrándose a la introducción en Inglaterra del pensamiento de Kant y Hegel, y a la interpretación de ambos, especialmente de Hegel, a la luz del cual examinó la filosofía de Kant, contra la interpretación kantiana de Hamilton.

"El secreto de Hegel" —secreto que, según los adversarios de Stirling y del idealismo, siguió después de ello muy bien guardado— consistía para Stirling sobre todo en haber alcanzado lo universal por la negación de lo particular; en suma, en haber descubierto "el universal concreto". Por otro lado, "el secreto de Stirling" consistía en los motivos teológicos que lo llevaban a defender la filosofía hegeliana, así como lo que él consideraba ser la esencia de la filosofía kantiana. Para Stirling, Kant y Hegel restauraron la fe en Dios, en la inmortalidad del alma, en la libertad y, en general, en los dogmas cristianos. El idealismo de Hegel servía, pues, a Stirling para defender el cristianismo y para atacar el ateísmo, el naturalismo, el tradicionalismo anti-teológico y el evolucionismo naturalista.

Obras: *The Secret of Hegel*, 2 vols., 1865. — *Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception*, 1865. —

As *Regards Protoplasma*, 1870 [contra Huxley]. — *Lectures on the Philosophy of Law*, 1873. — *Textbook to Kant, with Commentary*, 1881. — *Philosophy and Theology*, 1890 [Gifford Lectures]. — *Darwinism, Workmen and Work*, 1894. — *What is Thought?*, 1900.

Véase Amelia H. Stirling, J. H. S., *His Life and Work*, 1912.

STIRNER (MAX) (1806-1856) [pseudónimo de JOHANN KASPAR SCHMIDT] nació en Bayreuth. Estudió filosofía y teología en Berlín, donde fue oyente en los cursos de Hegel y Schleiermacher. Durante unos años dio lecciones particulares en Berlín y luego se consagró, en medio de grandes dificultades económicas, a actividades literarias.

Influido por el hegelianismo (VÉASE) de izquierda en general, y especialmente por Feuerbach y Bruno Bauer, Stirner comenzó afirmando que el centro de toda reflexión, y aun de toda realidad, es el hombre. Sin embargo, no se trata del hombre en general, ni del representante de una Humanidad abstracta, sino del individuo, de "mí mismo" en cuanto "yo" único. Según hemos puesto de relieve en el artículo UNICIDAD, ÚNICO, Stirner concibe el "mí mismo" como el "Único", *der Einzige*, en un sentido absoluto. El "Único" es único no porque no esté relacionado con nada, sino más bien porque él, y sólo él, es el fundamento de toda relación posible. El "Único" existe absolutamente y es previo a toda exterioridad, tanto de la formada por las creaciones del espíritu objetivo como de la constituida por los "yos" ajenos. Las doctrinas conservadoras absolutistas, el liberalismo burgués que defiende la libertad individual y el socialismo son para Stirner expresiones de una misma tendencia a ahogar lo únicamente valioso: la originaria e irreductible voluntad de autoafirmación del yo. El Único no es ninguna idea abstracta; es una entidad real, no sometida a ninguna categoría, ni siquiera biológica. Someter el Único a una categoría es convertirlo en función de una especie, y el Único, esto es, "mi Único", es absolutamente independiente de toda categoría, de toda sumisión a lo que sea externo a él en su concreta realidad. Por eso hay que desatender todas las pretensiones de coacción; no sólo el Estado, sino cualquier idea, cualquier noción des-

tinada a subsumir el Único en una especie superior, en una sociedad o en una Humanidad. Sociedad y Humanidad son meras formas evolutivas de las religiones, transformaciones de las antiguas idolatrías. Pero justamente en esta absoluta independencia del Único se encuentra la posibilidad de unirse libremente con los Únicos ajenos. Sin la independencia del Único no hay libertad, porque no hay separación; por el Único puede la sociedad conseguir la libertad absoluta, convertir la unión forzada en unión libre, y la universalidad de la idea en universalidad de la unicidad.

Obras: *Der Einzige und sein Eigentum*, 1845, 3ª ed., 1901 (trad. esp.: *El Único y su Propiedad*, 1901, 1937). — *Die Geschichte der Reaktion*, 2 vols., 1852 (*Historia de la reacción*). — *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Die Winzige und sein Eigentum"*, ed. J. H. Mackay, 1898, 2ª ed., 1914, reimp. 1964.

Véase J. H. Mackay, *Max Stirner*, 1898. — V. Basch, *L'individualisme anarchiste: Max Stirner*, 1904. — Hermann Schultheiss, *Stirner, Grundlegung zum Verständnis des Werkes "Der Einzige und sein Eigentum"*, 1906 (Dis.). — Anselm Ruest, *M. Stirner. Leben, Weltanschauung, Vermächtnis*, 2ª ed., 1906. — A. Messer, *M. Stirner, s/a.* (1907). — Ewald Horn, *Max Stirners ethischer Egoismus*, 1907. — G. Palagiero, *Max Stirner et le problème de la vie*, 1909. — Hornst Enger, *Das historische Denken Max Stirners*, 1911 [con bibliografía]. — A. von Winterfeld, *Max Stirner*, 1911. — Kurt Adolf Mautz, *Die Philosophie Max Stirners ira Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*, 1936. — W. Cuypers, *M. Stirner als Philosoph*, 1937. — H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: M. Stirner*, 1954.

STOUT (GEORGE FREDERICK) (1860-1944) nació en South Shields (Durham). Después de estudiar en Cambridge, con Henry Sidwick y James Ward, fue "lector" en Cambridge y en Aberdeen. Desde 1903 fue profesor en St. Andrews. De 1891 a 1920 dirigió *Mind*.

Stout se interesó sobre todo por cuestiones psicológicas o, mejor dicho, por cuestiones de psicología filosófica. Uno de sus conceptos fundamentales es el de "actitud de la conciencia". Esta "actitud de la conciencia" es el modo como la conciencia se refiere al objeto. Aunque se trata, como en

STO

Brentano, de un acto intencional, Stout difiere, sin embargo, de Brentano en que admite una diferencia entre el objeto intencional y el contenido: el objeto intencional es el objeto al cual se refiere la actitud de la conciencia, mientras que el contenido es la representación por medio de la cual se lleva a cabo esta referencia. Ello no significa, sin embargo, que Stout redujera el tener conciencia a "mera representación"; la conciencia, cuando menos en la actitud llamada "pensamiento", se refiere, en última instancia, al objeto mismo, si bien de manera mediata. Stout examinó con detalle los diversos modos de "representación" —en la percepción sensible, en la memoria, etc.— y encontró que en todos ellos se llega al objeto por medio de la representación o "contenido". Las dificultades encontradas en este examen fueron solucionadas por Stout mediante una teoría de los *sensa* (véase SENTIDOS [DATOS DE LOS]), los cuales no son para Stout ni realidades físicas ni realidades psíquicas. Empero, son realidades "materiales" en cuanto forman cuerpo con el objeto "sentido" o "representado".

Con el fin de apoyar su teoría de los *sensa* Stout desarrolló una doctrina de carácter fundamentalmente idealista según la cual cada *sensum* es sólo una parte integrante de un todo. A tal efecto Stout propuso la categoría de lo que llamó "unidad distributiva". Según la misma, no hay propiamente dos "realidades" —la representación y lo representado—, sino una sola realidad "distribuida" en varios "aspectos" o "presentaciones". La idea de la distribución en el sentido apuntado permitía, según Stout, seguir diferenciando entre la representación y lo representado y al mismo tiempo pre-suponer su unidad.

Junto a esta teoría Stout desarrolló la doctrina según la cual las cualidades de una cosa no son "universales" —en cuyo caso no serían cualidades que posee la cosa particular—, sino realidades particulares. Pero como si fuesen absolutamente particulares no habría posibilidad de predicación, Stout mantiene que hay unidades de cualidades. Estas "unidades" son asimismo "distributivas", de modo que no se hallan "más allá de" o "debajo de" la cosa particular, sino que están "distribuidas" en las cosas particulares. Por otro lado, las unidades distri-

STR

butivas de las cualidades se hallan agrupadas en una unidad, que es la del "Todo".

Obras: *Analytic Psychology*, 2 volúmenes, 1896. — *A Manual of Psychology*, 1898. — *The Groundwork of Psychology*, 1903. — *Studies in Philosophy and Psychology*, 1930. — *Mind and Matter*, 1931. — *Mind and Matter, God and Nature*, 1952, ed. A. K. Stout [basado en Gifford Lectures, 1919 y 1921].

STRAUSS (DAVID FRIEDRICH) (1808-1874) nació en Ludwigsburg (Württemberg). Estudió en la "Escuela monacal" de Blaubeuren y luego en Tübinga, con Ferdinand Christian Baur (VÉASE). En 1831 se dirigió a Berlín para oír las lecciones de Hegel, pero, fallecido éste antes de su llegada, escuchó las lecciones de Schleiermacher. Un año después, en Tübinga, fue "lector" de teología, pero la publicación, en 1935, de la *Vida de Jesús*, en la que se manifestaban las tendencias radicales del hegelianismo de izquierda, lo obligó a dimitir. Se le ofreció una cátedra en Zúrich, a donde se trasladó, pero no pudo mantenerse en ella por oposición popular. Residió desde entonces en varios lugares de Alemania, consagrándose a la política y a la actividad literaria.

Strauss aplicó el punto de vista del hegelianismo de izquierda "radical" a la cuestión de los orígenes del cristianismo, el cual concibió como una mitología de invención humana, como el espíritu de la Humanidad, encarnado en la figura de Jesús. La crítica de Strauss no afectaba en sus comienzos al contenido espiritual del cristianismo, que pretendía conservar como la más alta expresión moral de la Humanidad. Pero luego se inclinó al materialismo y a una crítica del contenido mismo de la religión cristiana, que intentó sustituir por un panteísmo naturalista, por una concepción monista del universo como conjunto idéntico a la divinidad. Las obras de Strauss produjeron gran sensación en su época y constituyeron la base de numerosas polémicas en la escuela hegeliana y en diversas direcciones, particularmente en la teología protestante. El optimismo revelado por Strauss en su última época fue violentamente combatido por Nietzsche, quien veía en Strauss al representante típico del filisteísmo cultural.

Obras principales: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., 1835, 2ª

STR

ed., 1836, 3ª ed., 1838, 4ª ed., 1840 [todas con revisiones y ampliaciones]. — *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, 1838 (Polémicas para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús). — *Charakteristiken und Kritiken*, 1839. — *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 vols., 1840-1841 (La dogmática cristiana en su desarrollo histórico y en lucha con la ciencia moderna). — *Der Romantiker auf dem Throne der Casaren oder Julian der Abtrünnige*, 1847 (El romántico en el trono de los Césares, o Julián el Apóstata). — *Der politische und der theologische Liberalismus*, 1848. — *Kleinere Schriften*, 2 vols., 1862-1866 (Escritos breves). — *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1863 [Exposición popular de la Vida de Jesús]. — *Der Christus des Glaubens und der Christus der Geschichte*, 1865 [contra Schleiermacher] (El Cristo de la fe u el Cristo de la historia). — *Der alte und der neue Glaube, Ein Bekenntnis*, 1872, 4ª ed., 1873, 16ª ed., 1904 [con revisiones] (La antigua y la nueva fe). — Además, obras sobre varios autores: *Schubart*, 2 vols., 1849; *Christian Märklin*, 1850; *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin* (1855); *Ulrich von Hutten*, 2 vols., 1858, 2ª ed. en 1 vols., 1871; *H. S. Reimarus* (1861); *Voltaire. Sechs Vorträge* (1870).

Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, 12 vols., 1876-1878, ed. E. Zeller. — *Sämtliche Schriften unter Berücksichtigung des Nachlasses*, 26 vols., ed. W. Sachs, en 5 secciones: 1. *Theologische und philosophische Schriften* (aproximadamente, 12 vols.); 2. *Schriften zur Literatur und Kunst* (ap. 5 vols.); 3. *Politische Schriften* (ap. 2 vols.); 4. *Poetisches* (1 vol.); 5. *Briefe. Bibliograph. Gesamtröster*, etc., desde 1963.

Véase F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. I. D. S. Der Bekenner und der Schriftsteller*, 1873. — A. Hausrath, *D. F. S. und die Theologie seiner Zeit*, 2 vols., 1876-1878. — E. Zeller, *D. F. S. in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*, 1894. — K. Harräus, *D. F. S., sein Leben und seine Schriften, unter Heranziehung seiner Briefe*, 1901. — A. Wundt, *D. F. Strauss' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus*, 1902 (Dis.). — Theobald Ziegler, *D. F. S.*, 2 vols., 1908. — A. Kohut, *D. F. S. als Denker und Erzieher*, 1908. — Albert Lévy, *S., sa vie et son oeuvre*, 1910. — Alice Petzäll, *Straussdebaten i Sverige*, 1936 (Debates sobre S. en Suecia).

STR

STRAWSON (P[ETER] F[REDE- RICK]) nació en 1919, es "Fellow" en el "University College", de Oxford. Perteneciente al llamado "grupo de Oxford" (VÉASE) e interesado en los problemas relativos al uso (v.), ha sometido a crítica la teoría russelliana de las descripciones a base de un análisis de la noción del "referirse a" (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem*), y la concepción semántica de la verdad (VÉASE) a base de un análisis de los usos de expresiones como 'verdad', 'es verdadero', etc. En su estudio sobre la teoría lógica, Strawson ha mostrado las diferencias fundamentales que hay entre el lenguaje lógico formal y las expresiones de carácter lógico en el lenguaje corriente (o "lógica informal") y ha tratado de ver en qué medida la consideración puramente formal de las expresiones lógicas deja escapar usos que la "lógica informal" exhibe. Strawson ha desarrollado asimismo varios elementos de lo que ha llamado "metafísica descriptiva", a diferencia de la "metafísica revisionaria" (véase METAFÍSICA) — la cual, por lo demás, está al servicio de la "metafísica descriptiva". A este efecto ha estudiado los modos de identificar y distinguir individuos por medio de la localización espacio-temporal. Strawson ha estudiado cuatro tipos fundamentales de "particulares: los cuerpos, los sonidos, las personas y las mónadas, con particular atención a los cuerpos y a las personas, pues "entre los particulares, las personas y los lugares son los soportes *par excellence* de nombres propios. Es una verdad conceptual... que los lugares son definidos por relaciones de cuerpos materiales; y es también una verdad conceptual... que las personas tienen cuerpos materiales" (*Individuals*, pág. 58).

Escritos principales: "Truth", *Analysis*, 9 (1948-1949), 83-97. — "Truth". Symposium en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. XXIV (1950), 129-56. — "On Referring", *Mind*, N. S. LIX (1950), 320-44. — *Introduction to Logical Theory*, 1952. — "Particular and General", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LIV (1953-1954), 233-60. — "Singular Terms, Ontology, an Identity", *Mind*, N. S. LXV (1956), 433-54. — *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959.

STUMPF (CARL) (1848-1936) na-

STU

ció en Wiesentheid (Baviera). Estudió en Würzburgo (con Brentano) y en Göttinga (con Lotze). En 1869 ingresó en el Seminario de Würzburgo, pero un año después abandonó la carrera sacerdotal, "habilitándose" en Göttinga. Fue profesor titular en Würzburgo (1873-1879), en Praga (1879-1884), donde colaboró con A. Marty; en Halle (1884-1889), donde tuvo a Husserl entre sus oyentes; en Munich (1889-1894) como sucesor de Karl Prantl, y en Berlín (desde 1894).

Stumpf se consagró principalmente a investigaciones de psicología de la música y a cuestiones de fonética y acústica, pero dedicó también muchas investigaciones a diversos aspectos de la psicología, desde el análisis del lenguaje y de la representación del espacio hasta la psicología animal y de los pueblos. Ahora bien, estas investigaciones parciales estaban fundadas ya desde el principio en un supuesto o, mejor dicho, en una actitud filosófica, a la cual no fueron ajenas las influencias recibidas de Lotze y, sobre todo, de Brentano, y que ejerció a su vez influencia sobre la primera fase de la fenomenología de Husserl. El hecho de que Stumpf haya cometido esta última a una severa crítica, considerándola como una disciplina vacía o, para ser más exactos, como un instrumento que opera sobre el vacío, no anula las relaciones existentes entre las dos actitudes. En efecto. Stumpf estima asimismo indispensable colocar en la base de toda indagación filosófica una fenomenología "con contenido", es decir, una fenomenología de los "fenómenos psíquicos" como tales, como "puros contenidos de la experiencia sensible", como "contenidos significativos". Una psicología del conocimiento que no sea la simple reducción de todo contenido a una base psicológica, sino un análisis de los actos mismos, debe, pues, según Stumpf, formar parte de esta fenomenología. Dentro de ella se dan inevitablemente todos los problemas tradicionales de la filosofía, en particular los problemas de índole lógica y gnoseológica. Pero esta fenomenología y esta psicología del conocer deben atender siempre al objeto en los caracteres concretos que tiene éste; por eso el intento de constitución de un sistema de ciencias naturales no significa en modo alguno que Stumpf deje de permanecer

STU

apegado, por así decirlo, al análisis psicológico. Por el contrario, lo mismo que en Meinong, y por razones parecidas, el fundamento de toda posible objetividad consiste en la radicalización y purificación de la subjetividad. A esto obedece la tendencia a la descripción y a la clasificación tanto de los actos como de las ciencias (VÉASE). Stumpf distingue, en efecto, entre los "fenómenos" y las "funciones psíquicas". Los fenómenos son representaciones — que comprenden, entre otras, las sensaciones. Las funciones son actos — que comprenden el sentir y el representar. Ahora bien, el análisis de ellos obliga no solamente a describirlos, sino también y muy especialmente a justificarlos. La teoría del conocimiento es, pues, a la vez, un complemento y un fundamento de la psicología y de la fenomenología. Así lo muestra por lo menos la obra postuma de Stumpf; en ella se confirma la posibilidad de establecer un conocimiento apriórico de lo dado, pero no en el sentido de que pueda ordenarse y menos todavía engendrarse lo dado por medio de un sistema trascendental de categorías, sino únicamente en el sentido de que todo lo dado queda encuadrado forzosamente en una ontología basada a su vez en una axiomática del conocimiento. Esta axiomática comprende por lo pronto dos tipos de axiomas: los universales o formales, y los regionales o materiales. Los primeros son el objeto de una ontología formal; los segundos, el de una ontología regional. La formalidad ontológica no es, sin embargo, meramente vacía. En cuanto a la axiomática regional, comprende aquellos axiomas que pueden refundamentarse ya mentada clasificación de Stumpf; en efecto, junto a los axiomas de estructuras o axiomas eidológicos, Stumpf establece una serie de axiomas de fenómenos o fenomenológicos, y de axiomas funcionales o propiamente psicológicos. Ahora bien, en ningún momento debe considerarse que esta axiomática ontológica prescinde de las evidencias proporcionadas por el análisis fenomenológico de las experiencias. Por el contrario, lo típico de la gnoseología y de la ontología de Stumpf es el oscilar continuamente entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo dado y lo "supuesto".

Una especie de fenomenismo realista y de ontologismo psicologista podría ser, así, lo que mejor caracterizara su doctrina filosófica de lo real.

Obras: *Das Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten*, 1869 (Dis.) (*La relación entre el Dios platónico y la idea del bien*). — *Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, 1873 (*Sobre el origen psicológico de la representación del espacio*). — *Tonpsychologie*, 2 vols., 1883-1890 (*Psicología del tono*). — *Psychologie und Erkenntnislehre*, 1891 [Abhandlungen der bay. Ak. der Wiss.] (*Psicología y teoría del conocimiento*). — *Der Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit*, 1893 [Sitzungsber. der bay. Ak. der Wiss.] (*El concepto de la probabilidad matemática*). — *Geschichte des Konsonanzbegriffes*, I, 1897 (*Historia del concepto de consonancia*). — *Die pseudoaristotelische Probleme über Musik*, 1897 (*Los problemas pseudoaristotelicos sobre la música*). — *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft*, 1898 (*Contribuciones a la acústica y a la ciencia de la música*). — "Über den Begriff der Gemütsbewegung", *Zeitschrift für Psychologie*, XXI (1899) ("Sobre el concepto de emoción"). — *Tafeln zur Geschichte der Philosophie*, 1900 (*Tablas para la historia de la filosofía*) (en colaboración con Paul Menzer). — *Leib und Seele: Der Entwicklungsgedanke*, 1901 (*Cuerpo y alma: la idea del desarrollo*). — *Ueber Gefühlsempfindungen*, 1906 (*Sobre las sensaciones sensibles*). — *Erscheinungen und psychische Funktionen*, 1907 (*Fenómenos y funciones psíquicas*). — *Zur Einteilung der Wissenschaften*, 1907 (*Para la clasificación de las ciencias*). — *Die Wiedergeburt der Philosophie*, 1908 (*El renacimiento de la filosofía*). — *Vom ethischen Skeptizismus*, 1909 (*Del escepticismo ético*). — *Philosophische Reden und Vorträge*, 1910 (*Discursos y conferencias filosóficas*). — *Die Anfänge der Musik*, 1911 (*Los comienzos de la música*). — *Empfindung und Vorstellung*, 1918 [Abhandlungen Berliner Ak. der Wiss.] (*Sensación y representación*). — *William James nach seinen Briefen*, 1928 (*W. J. según sus cartas*). — *Gefühl und Gefühlsempfindung*, 1928 (*Sensibilidad y sensación sensible*). — *Erkenntnislehre*, 2 vols., 1939-1940 [postuma] (*Teoría del conocimiento*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. V, 1924.

SUÁREZ (FRANCISCO) (1548-1617), llamado *doctor eximius*, nació en Granada. Estudió en Salamanca, ingresó como novicio en la Compañía

de Jesús en Medina del Campo, y luego estudió en el Colegio de la Orden en Salamanca. De 1572 a 1574 enseñó filosofía en los Colegios jesuitas de Salamanca y Segovia; de 1575 a 1597 fue lector de teología en varios Colegios jesuitas (Segovia, Avila, Valladolid, Colegio Romano en Roma, Alcalá, Salamanca) y de 1597 a 1615 ocupó la cátedra de "Prima" en la Universidad de Coimbra.

Suárez es el representante más destacado de la escolástica del siglo XVI. Aunque sus contribuciones teológicas y filosóficas son muy amplias y afectan a casi todos los problemas tratados por los escolásticos de la época, se destaca su sistematización de la metafísica y su filosofía jurídica y política. Luego nos referiremos a la influencia ejercida por la primera en el desarrollo de importantes segmentos de la filosofía moderna. Dentro de su propio campo no fue menos influyente la segunda; en efecto, hay elementos "suaristas" en Grocio como, dentro de la metafísica, los hay en Leibniz. Aquí nos interesa principalmente la metafísica de Suárez, pero diremos unas palabras sobre la tendencia general de su filosofía política y jurídica.

Esta filosofía, fundada en gran parte en Santo Tomás, va más lejos que este último y, desde luego, tiene en cuenta situaciones políticas que no podían entrar dentro del horizonte de su predecesor. Lo mismo que Santo Tomás, Suárez habla de cuestiones jurídicas —de las leyes— como teólogo. Ello se debe a que toda ley deriva últimamente de Dios. Pero la subordinación última de todas las leyes humanas a Dios no quiere decir que las leyes humanas sean las mismas que las divinas; las leyes humanas están encaminadas a la prescripción de los fines propios de la comunidad humana como sociedad de seres racionales que, como tales, pueden actuar de diversos modos: ante todo, justa o injustamente. En rigor, sólo con relación a las comunidades humanas puede hablarse de leyes. Estas leyes son promulgadas por el legislador, y uno de los problemas que se plantean al respecto es justamente el de determinar quién es el legislador. El legislador supremo es, por supuesto, Dios, pero aunque la legislación humana participe de la divina no es idéntica a ésta. Es importante precisamente en la obra jurídica y política de Suárez la

atención prestada tanto a lo que podría llamarse la jerarquía de las leyes, como a la autonomía de cada una de las diversas clases de leyes. Así, por ejemplo, Suárez desarrolla el concepto de ley natural, el de la "ley de las naciones", *ius gentium*, y el de la ley civil. Se trata en cada caso de un tipo de ley que da lugar a un Derecho propio. Ninguno de estos Derechos tiene que ser incompatible con el otro, pero ninguno se confunde con el otro. La ley natural, aunque no divina, parece tener en común con ésta su universalidad y su eternidad. La "ley de las naciones" no es ni divina ni natural, sino positiva y humana, pero posee la universalidad que le dan las costumbres. La ley civil es humana y positiva y posee una cierta universalidad, pero está encaminada al bien común de cada comunidad. Suárez desarrolla a este respecto la idea del consentimiento de los miembros de una comunidad, idea similar a la del "contrato social", pero niega que el consentimiento en cuestión sea una mera convención. Suárez desarrolla asimismo la cuestión del origen y legitimidad del poder civil. El monarca detenta el poder no de un modo absoluto y arbitrario, sino por una delegación basada en el consentimiento; la revuelta es justificada cuando el monarca abusa del poder que legalmente detenta y se convierte en un tirano, es decir, usa de su poder para su propio fin y no para el bien común.

La metafísica de Suárez, más importante para nuestro propósito, ofrece, por lo pronto, una característica importante: es el primer ensayo logrado de constituir un cuerpo de doctrina metafísica independiente, en el sentido de no seguir el curso de los "libros metafísicos" de Aristóteles. El modo como Suárez concibe la metafísica puede colegirse del orden de sus *Disputaciones*. Éstas consisten en un análisis del objeto propio de la metafísica (*disp.* 1), del concepto del ente (2), de las propiedades y principios del ente en general (3), de la unidad trascendental en general (4), de la unidad individual y del principio de individuación (5), de la unidad formal y universal (6), de las varias clases de diferencia (7), de la verdad (8), de la falsedad y sus formas (9), del bien (10) y del mal (11). Sigue después el examen de la causalidad metafísica (12), de la causa material

(13 y 14), de la causa formal (15 y 16), de la causa eficiente, con especial consideración de la causa primera (17 a 22), de la causa final (23), de la causa ejemplar (24), de la relación de la causa con el efecto (26) y de la relación entre las causas. Las divisiones del ser constituyen el objeto de las disputaciones siguientes, donde se trata de su división en el ser infinito y el ser finito (28), de la intelección de la existencia de Dios (29) y de la esencia y propiedades del ser divino (30). Al examen del ser infinito sigue el del ser finito, con el análisis del ser finito creado en general (31), de la separación de este ser en substancia y accidente (32), de la doctrina metafísica de la substancia (33 a 36), de los accidentes en general (38), de la articulación categorial del accidente y de sus diversas especies (39), de la cantidad (40 y 41), de la cualidad (42 a 46), de las relaciones (47), de la acción (48) y de la pasión (49), del tiempo y del espacio (50 y 51), del lugar y del hábito (52 y 53) y, finalmente (disp 54) de los entes de razón.

Nos hemos referido a algunas de las ideas de Suárez en varios artículos de esta obra (por ejemplo, INDIVIDUACIÓN [PRINCIPIO DE], METAFÍSICA; SUBSTANCIA). Indicaremos ahora que aunque el pensamiento de Suárez está más próximo al de Santo Tomás que a cualquier otro de los grandes teólogos y filósofos escolásticos, no puede considerárselo simplemente como una reiteración y siquiera un mero desarrollo del tomismo. Por lo pronto, caracteriza a Suárez el examen detallado de varias opiniones sobre cada cuestión fundamental antes de proceder a dar su propia solución. En muchos casos, la solución se halla dentro del espíritu de la escuela tomista, pero en no pocas ocasiones modifica la solución o se acerca a otra escuela. Así, por ejemplo, en la dilucidación del concepto de ente subraya la unidad de tal concepto en forma que se aproxima a Duns Escoto. Ello no obstante, elude la tesis de la completa univocidad del ente para admitir una analogía. Puedo parecer por lo pronto que se trata simplemente de una actitud ecléctica, pero debe observarse que la conclusión a que se llega en cada caso es resultado del esfuerzo por eliminar las dificultades que suscitan las tesis examinadas, de modo que no se trata tan-

to de una "composición" como de un "análisis". En otros casos, la conclusión a que llega Suárez, aunque comparable a la de Santo Tomás y en ocasiones a la de Escoto, difiere considerablemente de cualquiera de ellas por situar el problema en un plano distinto. Tal sucede con la cuestión del principio de individuación. La opinión de Suárez al respecto difiere fundamentalmente de la tomista y es muy similar a la de otros autores, como Durando de Saint Pourçain, pero deben tenerse en cuenta, en estos como en otros casos, no solamente la opinión mantenida, sino las razones por las cuales es mantenida. Suárez indica que hay dos clases de unidades indivisibles: una, propiamente material, y otra específica, perteneciente a todos los individuos de la misma especie. No puede, pues, hablarse de lo universal unívocamente, sino que hay que referirse a él como algo que está potencialmente en las cosas y en acto en el intelecto. La verdadera realidad de la cosa es el compuesto; la propia realidad de lo espiritual no consiste en su especificidad, sino en su individualidad propia e intransferible. La individuación se halla en el compuesto mismo en virtud de su modo o forma de unión de la materia y de la forma.

Los análisis metafísicos de Suárez tienen alcance teológico; en rigor, Suárez construye su cuerpo de doctrina metafísica como teólogo. Ello puede verse en muchos casos, pero mencionaremos solamente tres a guisa de ejemplos. Punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. Suárez rechaza gran parte de las pruebas propuestas, especialmente la prueba física, que pasa del ser que se mueve a su causa, pues ello conduce a su entender sólo a una causa primera material. En vez del paso del movimiento a su causa debe afirmarse el paso de lo creado al Creador, tal como se presupone en la distinción entre el ente infinito increado y el ente finito creado. He aquí un punto en donde la metafísica está enfocada a la teología. Otro punto capital de la dilucidación metafísica es la cuestión de la relación entre esencia y existencia. En este caso Suárez disiente de la opinión tomista de que hay una distinción real en los entes creados. La distinción es una distinción de

razón con fundamento en la cosa. Ello no equivale a modificar sustancialmente la idea de que las criaturas son contingentes, pero indica en qué modo lo son; por tanto, establece un criterio acerca de la relación entre la criatura y el Creador. Finalmente, puede considerarse como punto capital metafísico el problema del modo como una existencia posee su ser. Suárez desarrolla a este respecto una de sus teorías más originales y completas, la teoría modal que liemos reseñado brevemente en el artículo MODO. Bastará indicar aquí, para el asunto que nos ocupa, que mediante dicha teoría modal Suárez dilucida un número considerable de problemas de índole teológica.

Es imposible resumir siquiera a la carrera las principales tesis de Suárez sobre todo teniendo en cuenta que, según apuntamos antes, las tesis en cuestión dicen muy poco sin los argumentos que las acompañan. La abundante argumentación y discusión (*disputatio*) de Suárez no es ajena a su propia tendencia filosófica; es, en verdad, uno de sus más importantes rasgos. Sólo podemos poner de relieve que hay en el pensamiento de Suárez un constante espíritu de "formalización" que ha llevado a algunos a pensar que la metafísica de Suárez es una metafísica "esencialista" más bien que "existencial". Ello es dudoso si nos atenemos al modo como Suárez entiende conceptos tales como los de realidad, existencia, etc.; es más plausible sostener que la tendencia a la "formalización" es consecuencia de un espíritu filosófico a la vez formal y sistemático. El *semper formaliter loquitur* puede atribuirse a Suárez tanto o más que a Santo Tomás, pero se trata de un "hablar formalmente" de lo real.

La labor de Suárez representa el más alto punto de la llamada "escolástica del Barroco". A ella nos hemos referido en los artículos ARISTOTELISMO y ESCOLÁSTICA. En este último artículo nos hemos referido también a la influencia ejercida por esta escolástica en Universidades europeas, y especialmente centroeuropeas. Suárez fue uno de los autores más influyentes, si no el más influyente en este respecto. El ejemplo más eminente es el de Leibniz, pero pueden mencionarse otros, de los que destacamos Franco Burgerdijk, en Leyden, cuyos

Institutionum metaphysicorum libri duo (1640) es un *Compendium* de Suárez; Jacobus Martini (1570-1649), en Wittenberg, cuyas *Theorematum metaphysicorum exercitationes* (1603-1604), *Disputationes metaphysicae* (1611) y *Collegium metaphysicum* (1614) muestran la huella de Suárez; Johann Hermann Alsted (1588-1638), inclinado hacia Suárez en sus *Metaphysica tribus libris tractata* (1613) y en su *Metaphysica brevissima delineatio* (1611); Clemens Timpler, autor de un *Metaphysicae Systema methodicum* (1604); Christoph Scheibler, llamado "el Suárez protestante" por su *Opus metaphysicum* (1617); Jacob Revius, autor de un *Suárez repurgatus* (1649); Andriaan Heereboord (1614-1661), gran admirador y seguidor de Suárez en su *Parallelismus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae naturalis* (1643), *Meletemata, philosophica maximam partem metaphysica* (1654), *Philosophia rationalis, moralis et naturalis* (1654) y, sobre todo, "Ερμηνειν Λόγια (1657). Importantes son las huellas de Suárez en la formación de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Considerable fue la influencia de Suárez sobre escolásticos españoles; mencionamos a guisa de ejemplo Miguel Viñas (1642-1718), cuya *Philosophia scholastica* (3 vols., 1709) es en gran parte una reformulación de Suárez (con elementos de Santo Tomás y Duns Escoto).

La obra capital de Suárez en sus *Disputationes Metaphysicae* (abreviadas: *Disp. met.* y también *Met. disp.*). Su título completo es: *Metaphysicarum Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, pars prima et pan secunda*. Aparecieron en Salamanca en 1597 y se reimprimieron varias veces (aparte las reimpressiones en obras completas): 1600, 1605, 1614, 1690. La ed. de 1861 (Berton, 2 vols., París) ha sido reimp. en 1963. Trad. esp. de la *Mediación I: Introducción a la metafísica* (1943), y de la *Mediación II: Sobre el concepto del ente* (1945). Trad. esp. de las *Disputaciones enteras: Disputaciones metafísicas*, 5 vols., 1960-1963, texto latino y trad., ed. y trad. de Sergio Rábacle Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón.

Otra obra filosófica importante de Suárez es el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus*, cuya primera edición es de 1612.

Trad. esp.: *Tratado de las leyes y del Dios legislador*, 11 vols., 1918-1921. De cuestiones de filosofía jurídica y política se ocupa también su *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro ture fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis*, de 1613.

Además de las citadas obras Suárez compuso *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem divi Thomae. Tumus primus*, su primer escrito, publicado en 1590. Se le deben asimismo un tratado filosófico *De anima*, publicado en 1621; varios tratados teológicos y teológico-filosóficos, de los que mencionamos: *Opus de virtute et statu religionis; Opus de triplici virtute theologica; De Deo uno et trino; De angelis; De voluntario et involuntario; De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio; De ultimo fine; De opere sex dierum*. Algunos se publicaron en vida del autor (*De Deo uno et trino*, 1606); otros, postumamente (*De opere sex dierum*, 1621).

Ediciones de obras: Lyon y Maguncia, 23 vols., 1632 y sigs.; Venecia, 23 vols., 1740-1751; París (la "edición Vives"), 26 vols., 1856-1878. Edición de obras en "Biblioteca de Autores Cristianos": 1948 y sigs. (I. *Misterios de la vida de Cristo*, 1948).

Bibliografías: *Bibliografíasuareciana* (*Reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca de Suárez desde el centenario de su muerte, 1917, hasta 1947*), 1948 [Estudios eclesiásticos, 22]. — Jesús Iturriz, S. J., "Bibliografía suareciana", en *Pensamiento*, IV (1948). — Francisco de P. Solá, S. y las ediciones de sus obras, 1948. — Ramón Ceñal, *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650*, 1948. — P. Múgica, *Monografía bibliográfica con ocasión del centenario de su nacimiento*, 1948.

Véase Karl Werner, *Franz S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vols., 1861, 2ª ed., 1889, reimp. de la 2ª ed., 1963. — R. de Scoraille, P. *Suarés d'après ses lettres, ses écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols., 1911-1913 (trad. esp.: *El P. F. S.*, 2 vols., 1917 [I. *El estudiante, el profesor*; II. *El doctor, el religioso*]). — R. de Scoraille y E. M. Rivière, S. *et son oeuvre. A l'occasion du troisième centenaire de sa mort, 1617-1917*, 2 vols., 1918 [vol. I con bibliografía]. — E. Conde y Luque, *Vida y doctrinas de S.*, 1909. — Joaquín Carreras y Artau, *Ética Hispana. Apuntes sobre la "Filosofía de las Leyes" del Padre F. S.*, 1912. — Id., id., *Doctrinas de S. acerca del Derecho de gentes y su relación con el Derecho natural*, 1921. —

Varios autores, F. Suárez *Gedankenblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag*, 1917. — Varios autores, *Scritti vari, pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di F. Suárez*, 1918. — V. A. Cordeiro, *O Padre Suárez, Doutor Eximio, Esboco da sua vida e obras*, 1918. — A. Bonilla y San Martín, F. Suárez. *El escolasticismo tomista y el Derecho internacional*, 1918. — E. Cantera, *EZ inmanantismo y la filosofía suarista*, 1919. — L. Mahieu, *Francois Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, 1921. — Luis Recaséns Siches, *La filosofía del Derecho en Francisco Suárez*, 1927. — H. Rommen, *Die Staatslehre des F. S.*, 1927 (trad. esp.: *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en F. S.*, 1952). — Alberto Bonet, *Doctrina de S. sobre la libertad*, 1927. — R. E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei F. Suárez*, 1929. — Julius Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez*, 1936. — Paul Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, 1936. — J. H. Fichter, S. J., *Man of Spain: Suárez*, 1940. — Juan Zargüeta, *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, 1941. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, 3 vols., 1941 (t. III). — Alain Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIIe siècle*, 1943. — Manuel Calvillo, F. S., 1945. — C. Giacon, S., 1945. — Enrique Gómez Arboleya, *Francisco Suárez, S. J. Situación espiritual, vida y obra. Metafísica*, 2 vols., 1946. — José Hellín, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1947. — Roberto Massi, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez*, 1947. — José María Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Suárez*, 1948. — José María Alejandro, S. J., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, 1948 [Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", Serie filosófica, t. I]. — Jesús Iturriz, S. J., *Estudios sobre la metafísica de F. S.*, 1949. — P. Mesnard et al., *S. Modernité traditionnelle de sa philosophie*, 1949. — J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en S.*, 1949. — P. Mateo Lanseros, *La autoridad civil en S.*, 1949. — C. Fernández, S. J., *Metafísica del conocimiento en S.*, 1954. — José Gustavo Baena, *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en S.*, 1957. — Salvador Castellote-Cubells, *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrh.*, 1962 [Symposion. Philosophische

Schriftenreihe, 8]. — Reijo Wilenius, *The Social and Political Theory of F. S.*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 15].

Entre los volúmenes y números especiales de revistas dedicados a S. con motivo del tercer centenario de su nacimiento (1948), mencionamos: *Actas del IV Centenario del nacimiento de F. S.*, 1548-1948, 2 vols., 1949-1950. — *Pensamiento* (IV, 1948), *Razón y Fe* (CXXXVIII, 1948), *Archives de Philosophie* (XVIII, 1949), *Revista de Filosofía* (VII, 1948), *Estudios eclesiásticos* (XXII, 1948), *Miscelánea Comillas* (IX, 1948).

Para el estudio de la influencia de S. y, en general, de los jesuitas sobre el pensamiento moderno (aun cuando un estudio global debería incluir los trabajos filosóficos de otras Órdenes, especialmente de los Dominicos), véase el libro de Petersen mencionado en la bibliografía del artículo ARISTOTELISMO. Además, los libros de Werner y de Mahieu citados en la presente bibliografía, los escritos sobre la relación entre varios filósofos modernos (Descartes, Leibniz, Spinoza, Gue-linx) y la escolástica —si bien algunos de ellos, como los de Rintelen, no se refieren suficientemente a la escolástica del siglo XVII—, así como los trabajos siguientes: Martin Grabmann, "Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwicklung" (*Mittelalterliches Geistesleben*, 1928, t. I, págs. 525-60). — Karl Eschweiler, "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Erste Reihe, I, 1928, págs. 251-326. — Id., id., "Roderigo de Arriaga, S. J., Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik", id., III, 1931, págs. 253-85. — J. Jugnet, "Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz", *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, Año III, 1935, págs. 126-36. — E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des XVII. Jahrhunderts*, 1935 [Ibero-Amerikanische Studien, VI]. — B. Tiemann, *Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik*, 1936. — B. Jansen, *Die scholastische Philosophie des XVII. Jahrhunderts*, 1937. — Id., id., *Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden des XVII.-XVIII. Jahrhunderts*, 1938. — Hermann J. Vleerschauer, "Un paralelo protestante a la obra de Suárez", *Revista de Filosofía*, Madrid, VIII, 30 (1949), 365-400. — José Ferrater Mora,

"Suárez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 528-43; en esp.: "Suárez y la filosofía moderna", *Notas y Estudios de filosofía*, II (1951), 269-94; reimp. en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 151-77.

SUBALTERNO. La relación entre las proposiciones A - I y E - O (véase PROPOSICIÓN) es una relación subalterna, y las proposiciones citadas son llamadas *subalternas* en el orden de subordinación que figura en el cuadro de oposición (v.). Según hemos visto, no se trata de oposición lógica, sino de relación entre una proposición más universal y una proposición menos universal.

Según las leyes clásicas de oposición, las relaciones completas entre proposiciones subalternas son éstas:

Si A es verdadero, I es verdadero;

Si A es falso, I puede ser verdadero;

Si I es verdadero, A puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si I es falso, A es falso;

Si E es verdadero, O es verdadero;

Si E es falso, O puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si O es verdadero, E puede ser falso (o no es necesariamente verdadero);

Si O es falso, E es falso.

Para los lógicos modernos, las inferencias derivadas de la subalternación no rigen cuando se rechaza la interpretación existencial de A y E a menos de introducirse una cláusula existencial. Para los lógicos clásicos, la vigencia de la subalternación es independiente de la citada interpretación. Hemos expuesto las razones que los lógicos clásicos (y algunos pensadores contemporáneos) dan a las objeciones modernas en Proposición (v.). Agreguemos aquí que, según los lógicos citados, podemos abstraer o no existencia de una proposición A tal como "Todo S es P", sin que ello equivalga a suprimir la relación de subalternación entre "Todo S es P" y "Algunos S son P". La única diferencia resultante de la abstracción o no abstracción de existencia es, de acuerdo con tales lógicos, la siguiente: si abstraemos existencia, la proposición 'Algunos S son P' no implica 'Algunos S existen'; si no abstraemos existencia, la proposición 'Algunos S son P' implica la proposi-

ción 'Algunos S existen (y son P)'.

La relación de subalternación se da también dentro de las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones subalternas (subalternas simples y subalternas oblicuas) resultantes del cubo de oposición presentado por H. Reichenbach.

Los lógicos modernos estudian también la relación de subalternación en los esquemas sentenciales. Si tomamos los esquemas ' $\sim p \vee q$ ' y ' $\sim p$ ' y examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de verdad V (verdadero), F (falso) e I (indeterminado), obtendremos el cuadro siguiente:

$\sim P \vee q$	$\sim P$
V	I
F	F

donde el esquema de la izquierda es llamado *subalterno* y el esquema de la derecha es llamado *superimplicante*. La relación de dependencia es tal que, siendo la subalterna verdadera, la superimplicante es indeterminada (para que sea verdadera se necesitan condiciones que no quedan especificadas) y siendo la subalterna falsa la superimplicante es falsa. Si tomamos los mismos esquemas y los colocamos en relación inversa, tenemos el cuadro siguiente:

$\sim p$	$\sim p \vee q$
F	I

donde el esquema de la izquierda es llamado *superimplicante* y el esquema de la derecha es llamado *subalterno*. La relación de dependencia es tal que, siendo la superimplicante verdadera, la subalterna es verdadera, y siendo la superimplicante falsa la subalterna es indeterminada (para que sea falsa se necesitan condiciones que no quedan especificadas).

La relación de dependencia entre la subalterna y la superimplicante, tal como figura en el primer cuadro, es llamada *subalternación*, mientras que la relación de dependencia entre la superimplicante y la subalterna, tal como figura en el segundo cuadro, es llamada *superimplicación*.

SUBCONSCIENTE. El concepto de subconsciente (lo subconsciente, el subconsciente) ha sido elaborado sobre todo por el psicoanálisis (VÉASE). Se trata de la "zona" de la psique

SUB

intermedia entre la conciencia y el inconsciente donde son rechazados todos los fenómenos "desagradables" y donde permanecen huellas susceptibles de reavivarse. Es común entre los tratadistas del psicoanálisis comparar lo subconsciente con una región sombreada, a diferencia de la región clara de la conciencia y de la región enteramente oscura del inconsciente.

Dos problemas de carácter general se han planteado al proponerse una definición del subconsciente.

El primer problema concierne a la diferencia entre lo subconsciente y el inconsciente. Según algunos autores, esta diferencia es sólo gradual. Lo subconsciente es entonces lo menos inconsciente dentro de lo inconsciente y lo más inconsciente dentro de la conciencia. Lo subconsciente puede ser considerado como inconsciente (o, mejor, semi inconsciente) o como consciente (o mejor, semi consciente) según se acentúe en él una u otra de las mencionadas "zonas" que lo limitan. Según otros autores, la diferencia entre lo subconsciente y el inconsciente es esencial. Lo subconsciente constituye entonces un modo de ser —o un modo de actuar— *sui generis* de la psique, irreductible a la conciencia o a lo inconsciente.

El segundo problema se refiere a la "extensión" de lo subconsciente. Ciertos autores consideran lo subconsciente más "extenso" que la conciencia y menos que el inconsciente. Otros autores estiman que lo subconsciente es la zona más amplia de la psique, donde tienen lugar la mayor parte de los fenómenos psíquicos.

J. Jastrow, *La subconscience*, 1908. — L. Waldstein, *The Subconscious, Self*, 1926. — Véase también la bibliografía de los artículos CONCIENCIA e INCONSCIENTE.

SUBCONTRARIO. La relación de oposición entre las proposiciones I - O (véase PROPOSICIÓN), tal como ha sido expuesta en Oposición (v.), se llama *relación de subcontrariedad*, y dichas proposiciones son, por lo tanto, llamadas *subcontrarias*. La relación de contrariedad afirma que dos proposiciones subcontrarias pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero las dos no pueden ser al mismo tiempo falsas. Así,

Si I es falso, O es verdadero;

SUB

Si I es verdadero, O puede ser verdadero;

Si O es falso, I es verdadero;

Si O es verdadero, I puede ser verdadero.

En la lógica clásica, la distinción de la materia de la proposición en materia necesaria y materia contingente introduce una restricción en la afirmación de que dos proposiciones subcontrarias pueden ser al mismo tiempo verdaderas. En efecto, se estima que cuando la materia es necesaria, o sea cuando P pertenece a la esencia de S, puede concluirse de la verdad de una subcontraria la falsedad de la otra.

La relación de subcontrariedad se manifiesta asimismo en las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición (v.). En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones subcontrarias (subcontrarias simples y subcontrarias oblicuas) resultantes del cubo de oposición propuesto por H. Reichenbach.

Los lógicos modernos estudian también la relación de subcontrariedad en los esquemas sentenciales. Se trata de una relación de dependencia según la cual dos esquemas sentenciales subcontrarios no pueden ser ambos falsos, pero pueden ser ambos verdaderos. Si tomamos los esquemas ' $p \vee q$ ' y ' $\sim p \vee \sim q$ ' y examinamos sus dependencias en lo que toca a los valores de verdad V (verdadero), F (falso) e I (indeterminado), obtendremos el cuadro siguiente:

$$\begin{array}{c} p \vee q \\ \vee \\ F \end{array} \qquad \begin{array}{c} \sim p \vee \sim q \\ \vee \\ I \end{array}$$

donde se muestra que no pueden correlacionarse dos efes, pero que la primera ve puede correlacionarse con otra ve si se especifican las condiciones necesarias.

SUBIMPLICACIÓN. Véase OPOSICIÓN, SUBALTERNO.

SUBJETIVISMO se dice, ante todo, de la reducción de cualquier juicio al sujeto que juzga, es decir, de la limitación de la validez (VÉASE) del juicio al sujeto. El alcance de este subjetivismo, que puede llamarse con toda propiedad gnoseológico, difiere según lo que se entiende por 'sujeto'. En algunos casos, sujeto es simplemente la conciencia cognoscente, dan-

SUB

do inclusive a este término un significado muy amplio, más allá de toda organización psicofísica. El sujeto (sujeto trascendental, yo puro, etc.) tiene entonces cada vez más a identificarse con el objeto, a convertirse en el conjunto de condiciones del objeto, por lo cual este tipo de subjetivismo puede desembocar, como ha ocurrido en el neokantismo, en un idealismo objetivista. En otros casos, el sujeto es el hombre en general, la especie humana; finalmente, y en su sentido más habitual adoptado sobre todo cuando se da al subjetivismo un sentido peyorativo, el sujeto es el sujeto individual. El subjetivismo es entonces un relativismo del sujeto, esto es, una doctrina que relativiza toda proposición haciéndola depender del sujeto. Sólo en los dos últimos casos puede hablarse de subjetivismo; la concepción del sujeto como sujeto trascendental, como yo puro o conciencia pura (kantismo, neokantismo, fenomenología trascendental) no es subjetivista más que en un sentido muy vago, y por eso conviene no emplear para designarla este término, alusivo a un relativismo que justamente intenta superar toda filosofía trascendental.

Véase también HOMO MENSURA.

SUBJETIVO, SUBJETUAL, etc. En relación con el vocablo 'sujeto' (VÉASE) pueden usarse en filosofía adjetivos como 'subjetivo' y 'subjetal' y nombres como 'subjetividad', 'subjetalidad' y 'subjetidad'.

En lo que toca a 'subjetivo', remitimos por lo pronto a lo dicho en el artículo OBJETO Y OBJETIVO. Recordaremos aquí dos significaciones básicas. Por un lado, 'subjetivo' ha sido usado, especialmente en la literatura escolástica, para designar el ser del sujeto en una proposición. El ser de S en la proposición 'S es P' es, pues, un *esse subjectivum*. Cuando S se ha referido a una substancia, 'subjetivo' ha significado lo mismo que 'substancial'. El "ser subjetivo" ha sido, pues, el ser "real" en contraposición con el ser simplemente representado, o *esse objectivum*. Por otro lado, 'subjetivo' ha sido usado, y es todavía usado, para designar lo que se halla en el sujeto como sujeto cognoscente. En este caso, lo subjetivo es lo representado y no lo real o substancial.

El término 'subjetivista' puede tener análogamente dos sentidos: según

SUB

uno de ellos la subjetividad es la característica del ser del cual se afirma algo; según el otro, es la característica del ser que afirma algo. Como en 'subjetivo', pues, la diferencia de significado obedece a que en un caso la relación considerada es la relación *sujeto-predicado* y en el otro caso es la relación *sujeto cognoscente-objeto de conocimiento*.

Xavier Zubiri ha introducido los términos 'subjetual' y 'subjetualidad'. 'Subjetual' y 'subjetualidad' no se distinguen aquí de 'subjetivo' y 'subjetividad', sino de 'sustantivo' y 'sustantividad' (VÉANSE). Zubiri considera que 'subjetual' es equiparable a 'substancial'. En efecto, una realidad es substancial porque emergen de ella ciertas propiedades que le son inherentes. Por eso la realidad substancial es sujeto, y su característica es la "subjetualidad".

Heidegger ha hablado de "subjetividad" (*Subjektivität*) a diferencia de la "subjetividad" (*Subjektivität*). La subjetividad es para Heidegger "el fundamento de la objetividad de todo *subiectum* (de todo ser presente, *Anwesenden*)" (*Zur Seinsfrage* [1956], pág. 17).

SUBLIMACIÓN es, en el psicoanálisis, la transformación de los impulsos sexuales reprimidos en actos espirituales superiores. La sublimación tiene lugar, según los psicoanalistas, cuando la energía psíquica es demasiado intensa para que pueda permanecer continuamente en la zona consciente o para que pueda ser rechazada definitivamente a lo inconsciente. De este modo, lo espiritual se convierte para el psicoanálisis en sublimación de lo instintivo por obra de la previa represión. Sin embargo, Freud no concibe esta transformación como injustificada, sino que le otorga justamente en su sistema un alto valor moral y la considera como el principio que diferencia propiamente al animal, que sigue los impulsos del hombre, que los niega y desvía. Scheler llama a esta doctrina la teoría negativa del hombre, comprendiendo en ella no sólo el psicoanálisis, sino también la doctrina de la salvación budista y la tesis schopenhaueriana de la negación de la voluntad de vivir. Para esa teoría, la vida espiritual nace justamente por la negación o represión de los impulsos, pero sólo por una represión

SUB

que los desvía hacia lo superior. La sublimación es, por lo tanto, una de las posibles consecuencias de la negación de los impulsos, pero no su consecuencia inevitable, pues la desviación puede efectuarse también en un sentido inverso.

SUBLIME. El tratado titulado *Sobre lo sublime*, atribuido a Longino (véase PSEUDO LONGINO), es uno de los primeros escritos sobre este concepto. El autor define en él la sublimidad como una eminencia y excelencia del lenguaje. Sin embargo, la sublimidad no está fuera de las reglas; aun en lo más apasionado cabe encontrar normas. Así ocurre con la suma excelencia del lenguaje; una vez producida es posible descubrir sus diversas fuentes y con ello establecer las reglas correspondientes. Tales fuentes son cinco: dos de carácter natural y tres de carácter artificial. Las de carácter natural son (1) aprehensión de grandes pensamientos y (2) pasión; las de carácter artificial son (3) figuras de pensamiento o de lenguaje; (4) dicción y (5) composición.

El escrito en cuestión ejerció considerable influencia en todas las épocas. En 1674 fue traducido por Boileau, el cual le agregó varias observaciones, que no se apartan fundamentalmente de la mencionada concepción de la sublimidad. Solamente en el siglo XVIII parece haberse introducido un cambio radical en la interpretación de nuestro concepto. Según Menéndez y Pelayo (*Historia de las ideas estéticas*, ed. E. Sánchez Reyes, IV, pág. 17), el primer autor en quien se manifestó tal cambio fue un tal Silvain, el cual rechazó las ideas del Pseudo-Longino y de Boileau y sostuvo —anticipando algunas concepciones de Kant— que lo sublime no puede ser definido en función de la grandeza o de lo patético, sino en función de algo infinito. Las ideas de Silvain al respecto no parecen haber ejercido gran influencia. No fue el caso con las de Edmund Burke (1729-1797), que fueron repetidamente comentadas. Están contenidas en el libro del autor, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756). Según Burke, mientras lo bello produce deleite, lo sublime engendra un terror deleitable al cual se entrega el alma sin poder evitarlo, pues con ello queda completa-

SUB

mente saturada sin dejar lugar para ninguna otra emoción. El alma queda, pues, "embargada" por terror de lo sublime. "Los objetos sublimes —escribe Burke— son vastos...; los objetos hermosos son relativamente pequeños. La belleza debe ser leve y delicada; lo grande debe ser sólido, y aun macizo."

Próximas a Burke son las ideas de Kant sobre lo sublime, presentadas en sus *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*). Kant destaca la diferencia entre el carácter finito, acabado y mensurable de lo bello, en contraste con el carácter infinito, inacabado e incommensurable de lo sublime. Lo sublime ofrece dos aspectos: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Lo sublime matemático es engendrado por la experiencia de lo que "no puede medirse" (las pirámides de Egipto, la iglesia de San Pedro en Roma, la Vía Láctea), es decir, de lo que medimos sólo antropomórficamente con el fin de darnos cuenta de la impotencia de la medida. Lo sublime dinámico es engendrado por la presencia de la fuerza y del poder incommensurables.

Hay analogías entre las concepciones de Burke y Kant. Éstas resultan obvias cuando atendemos a las siguientes manifestaciones de Kant: "Lo sublime debe ser siempre grande; lo bello, pequeño. Lo sublime debe ser simple; lo bello puede estar decorado y adornado... La soledad profunda es sublime... Una gran altura es sublime, tanto como una gran profundidad... Una larga duración es sublime", etc., etc., todo lo cual es paralelo a lo que proclamó Burke respecto a la diferencia entre lo sublime y lo bello. Sin embargo, la doctrina de lo sublime en Kant es más acabada que la de Burke. Entre las tesis fundamentales kantianas sobre lo sublime podemos mencionar las siguientes: 1. La satisfacción en lo bello surge de la representación de la cualidad; la satisfacción en lo sublime, de la cantidad. 2. La contemplación de lo sublime no es necesariamente incompatible con el encanto y con el juego de la imaginación. 3. Lo sublime proporciona sólo un placer indirecto, y no interviene, como en lo bello, el sentimiento de un propósito. 4. Lo bello es coincidencia de forma y contenido; lo sublime sur-

ge por divergencia entre forma y contenido, quedando abolida la armonía entre la imaginación y el entendimiento que funcionaba todavía en el sentimiento de lo bello. 5. Lo sublime no lo es en sí mismo, sino en el modo como se refleja en el espíritu. Nuestra imaginación no puede comprender lo sublime (Cfr. sobre este punto las importantes secciones 26 y 27 de la *Crítica del juicio* tituladas "Analítica de lo sublime"). 6. Siendo lo sublime grande sin comparación posible, el hombre se eleva por encima del reino de los sentidos en la contemplación de lo sublime. Además, Kant difiere de Burke en que no considera el sentimiento del terror (o temor) como propio de ninguna experiencia estética y, por tanto, como propio de lo sublime. Así como el individuo seducido por los apetitos no puede juzgar sobre lo bello, el individuo subyugado por el temor no puede juzgar sobre lo sublime.

No es fácil reducir a un común denominador tan dispares opiniones. Pero es posible destacar algunos rasgos del sentimiento de lo sublime que pueden ser aceptados por la mayoría de los pensadores. Contemos entre tales rasgos ciertas negaciones: lo sublime se opone a lo vulgar, a lo excesivamente sutil, a lo simplemente agradable e interesante, a lo meramente irónico o a lo amable. A diferencia de estos rasgos destaca lo elevado, lo noble, lo incommensurable, lo grandioso. No es necesario que produzca terror —aunque sea un "terror deleitable"—, sino solamente "suspensión" del ánimo. Por eso aunque lo sublime puede ser también objeto de juicio, lo es en un grado incomparablemente menor que lo bello: los juicios sobre lo sublime son por lo general de carácter "total". La mayor parte de las obras sobre estética o de historia de la estética se ocupan de la cuestión de lo sublime. Samuel H. Monk, *The Sublime. A Study of Critical Theories in Eighteenth Century England*, 1935, reimp. 1960 [sobre la "tradición longiniana" en Inglaterra: Burke y otros autores]. — Walter J. Hippie, *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque*, 1957.

SUBREPCIÓN significa literalmente el acto o el efecto de coger algo por sorpresa, de modo oculto y disimulado. En la lógica se llama

subrepción al sofisma consistente en la introducción disimulada de una proposición falsa o de un cambio de sentido. Kant llama subrepciones de las sensaciones a las cualidades que, como los colores y sonidos, no deben ser confundidas con el espacio y el tiempo a pesar de ser todos ellos dependientes de las condiciones subjetivas de la sensibilidad. La idealidad del espacio y del tiempo, dice Kant, "no debe ser comparada con las subrepciones de las sensaciones, porque aquí se supone que el fenómeno mismo al cual se unen estos atributos tiene una realidad objetiva".

SUBSISTENCIA, SUBSISTENTE, SUBSISTIR. En su *Liber de persona et duabus naturis* (cap. 3), Boecio decía que los géneros y las especies únicamente subsisten (*subsistunt*), en tanto que los individuos no sólo subsisten, sino que también son substancias (*substant*). El subsistir en el sentido apuntado es lo característico de la subsistencia (*subsistentia*); el "ser sustantivo" o "substar" es lo característico de la substancia (*substantia*). El mismo autor, en su comentario a las *Categorías*, indica que la *subsistentia* o ὑπόστασις es equivalente a la forma. Según ello, la subsistencia puede ser considerada como una de las características de los sujetos que son "soportes" o "supuestos" (*supposita*) y, por consiguiente, como una de las características de las substancias. Esta característica señala el existir por sí y no en otro — que es a lo que se llama "subsistir". Como las substancias tienen esta característica, puede llamárselas "subsistencias" (*subsistentiae*) siempre que no se crea que con ello se han descrito todos los aspectos del ser substancia. En otros términos, a la substancia conviene el subsistir, pero conviene de modo eminente el "substar" o "ser sustantivo", mientras que a los géneros y especies conviene el subsistir.

Por otro lado, como, según señala Santo Tomás (S. *theol.*, I, q. XXIX a 2), el término *substantia* equivale literalmente a *hypostasis* (véase HIPÓSTASIS), pero como *substantia* puede significar a veces *essentia* y a veces *hypostasis*, ha parecido mejor traducir *hypostasis* por *subsistentia*. Según ello, las hipóstasis son *subsistentiae*. Como se ha usado el nombre *persona* para traducir el griego ὑπόστασις (*hypos-*

tasis), se ha podido decir que las personas son subsistencias.

Como puede verse, el término 'subsistencia' (y los vocablos 'subsistente', 'subsistir') está lejos de adquirir un sentido perfectamente unívoco. Parte de la dificultad procede de que se ha usado el nombre 'subsistencia' como si designara algo a lo que corresponde el "subsistir" en vez de limitarse a usar el verbo (o el adjetivo 'subsistente'). Se ha intentado evitar esta dificultad estableciéndose una clara distinción entre *substantia* y *subsistentia*. Así, É. Gilson (*History of the Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955, pág. 141) indica que Gilberto de la Porree distinguía entre *substantia* y *subsistentia*. La substancia es una entidad individual existente; la subsistencia es la característica de toda entidad que no necesita accidentes para ser lo que es. Por no necesitar accidentes, las substancias son subsistencias, pero como hay algunas subsistencias que no son soportes de accidentes no puede decirse de ellas que sean substancias.

Las tres doctrinas escolásticas más conocidas acerca de la subsistencia son la tomista, la escotista y la suarista. En el tomismo la substancia es definida en orden al subsistir; la substancia consiste en ser una *quidditas* naturalmente apta para la subsistencia. La subsistencia es considerada, pues, como la independencia respecto a un sujeto de inhesión. Dada una esencia finita realmente distinta de la existencia, la subsistencia es el modo substancial que termina tal esencia finita. Esta "terminación" es necesaria para que la existencia no pueda unirse a cualquier otra esencia substancial para recibir la existencia; la subsistencia limita, pues, la existencia según su propia finitud. A este respecto escribe Maritain: "Esta subsistencia no es por un lado uno de los constituyentes quidditativos de la esencia y por otro no es todavía la existencia. Su misión propia es la de terminar la esencia substancial, de hacer que sea incommunicable, es decir, que no pueda comunicarse con otra esencia substancial en la existencia que la actúa; es la de hacer que sea distinta de cualquier otra, no sólo en cuanto a lo que ella es (como substancia individual), sino también dividida de cualquier otra para existir." Por esta razón dicen los tomistas que la subsistencia no es

SUB

algo negativo, sino algo positivo — una perfección positiva distinta de la individuación y agregada a la naturaleza substancial singular. No es un ser *en otro*, al modo del accidente, ni tampoco un ser *con otro*, bajo la forma de una dependencia de un principio —o coprincipio— substancial. Lo subsistente puede ser imperfectamente subsistente o perfectamente subsistente según esté o no ordenado por su propia naturaleza a ser con otra cosa. Así, la substancia incompleta en la razón de la especie, bien que completa en la razón de la substancialidad, es imperfectamente subsistente, como ocurre con el alma humana, la cual, separada del cuerpo, posee un cierto ser por sí, pero está a la vez, por su naturaleza, ordenada a incorporarse o a unirse a una materia. La substancia completa en la razón de la especie es, en cambio, perfectamente subsistente, y entonces se llama "supuesto" o ὑπόστασις. La substancia subsistente es *sui juris*.

En el escotismo, en cambio (o por lo menos entre algunos escotistas) la subsistencia es de índole negativa. La negación en cuestión es doble: por un lado, aptitudinal; por el otro lado, actual. Ello hace que el alma humana no sea un supuesto, por carecer de independencia aptitudinal.

Para Suárez la subsistencia es, como para los tomistas, positiva, ya que denota un modo de existir: el existir como substancia y no inheriendo en una substancia. Pero, a diferencia de los tomistas, Suárez indica que la subsistencia no agrega la existencia, sino un modo de existir. La subsistencia añade un modo (*modus*) a una esencia actual, habiendo diferencia modal entre la subsistencia y la naturaleza de la cual es subsistencia. Mientras Cayetano distinguía realmente la esencia, la existencia y la subsistencia, Suárez señala que "existir" sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad; consiguientemente, de suyo es indiferente al modo de existir apoyándose en otro como sustentante y al modo de existir por sí sin dependencia de ningún sustentante; en cambio, 'subsistir' expresa un determinado modo de existir por sí y sin dependencia de un sustentante; por eso tiene como opuesto el 'existir-en' o 'estar-en', y expresa un determinado modo de existir en otro" (*Disp. met.*, XXXIV, iv, 23 [trad. S.

SUB

Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zanón]).

En la época moderna se ha usado el término 'subsistencia' generalmente en el sentido de "existir en una cosa como en un sujeto", que es el sentido que tiene en Occam. Un ejemplo de uso moderno de 'subsistencia' es el de Kant. Kant llama "subsistencia" a la existencia de la substancia, frente a la inherencia, que es la existencia de los accidentes, cuando se atribuye a los accidentes un modo de ser especial como algo real en la substancia. Así, por ejemplo, cuando se concibe el movimiento como accidente de la materia, el modo de ser llamado "movimiento" inhiere a la materia, la cual es la subsistencia. Inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*) son una de las categorías de relación (*K. r. V.*, A 186 / B 230). Kant emplea también el término 'subsistencia' para referirse a la "ley de acción y reacción" (*Gesetz der Gegenwirkung*) de la materia; es la *ley subsistentiae* o *lex antagonismi* (*Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, III, 4, obs. 2). Desde Kant se ha usado 'subsistencia' en el sentido general, y no siempre muy preciso, de "existir debajo de los accidentes" o existir en la forma de la substancia. Se ha usado asimismo 'subsistencia' para referirse a la existencia de algo, a diferencia de la "consistencia" (VÉASE). También se ha usado a veces 'subsistencia' como sinónimo de 'persistencia'; algo subsiste sólo porque permanece (en su propio modo de ser, cualquiera que sea ésta) a través de todos los cambios. Sin embargo, algunos autores han llamado "subsistencia" al hecho de la existencia de un universal en tanto que no está separado de los particulares; así, Samuel Alexander indica que si bien el universal posee esa realidad existencial llamada subsistencia, ésta "no debe ser entendida como algo que implique un ser neutral por el cual se distingue del mundo de la existencia espacio-temporal" (*Space, Time, and Deity*, 1920, t. I, pág. 222). En verdad, esta última acepción vaciada de la particular interpretación que le da posteriormente el autor citado, es una de las más habituales en el pensamiento contemporáneo. En efecto, se tiende con frecuencia a llamar subsistencia a un modo peculiar de ciertas realidades —las ideales—, con el fin de distinguirlas de las existencias. De

SUB

este modo se ha querido solucionar la cuestión que plantea el ser de realidades no existentes y, sin embargo, pertenecientes a un cierto orden de realidad expresado por un cierto "universo del discurso". Para esta dirección, representada sobre todo por Meinong y la teoría de los objetos, la subsistencia es el carácter de lo ideal, correspondiente o no a la existencia y sólo no contradictorio. No obstante, esta distinción ha sido rechazada por B. Russell y otros autores. Russell ha puesto de relieve que la idea de que hay entidades que no existen pero subsisten constituye una ilegítima hipóstasis debida a un insuficiente análisis lógico de ciertos enunciados, tales como "El Rey de Francia es calvo", "El cuadrado redondo no existe", etc. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo DESCRIPCIÓN, *ad finem*.

SUBSTANCIA. El vocablo latino *substantia* (= "substancia") corresponde al verbo *substo* (infinitivo, *substare*) y significa literalmente "la estancia debajo de" en el sentido de "el estar debajo de" y de "lo que está debajo de". Se supone que la substancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece — un cambio de cualidades o accidentes no equivale necesariamente a que la substancia pase a ser otra, mientras que un cambio de substancia es un cambio a *otra* substancia.

Por estar debajo de cualidades o accidentes la substancia subsiste, de modo que, en principio, podría llamarse a la substancia "subsistencia" (*subsistentia*). Sin embargo, aunque puede decirse que las substancias son subsistencias, se ha puesto a menudo de relieve que no todas las subsistencias son substancias. Además, el término 'subsistencia' ha adquirido otras significaciones que no coinciden con la de 'substancia', por lo que dedicamos al primer término un artículo aparte. Tampoco coincide siempre el significado de 'substancia' con el de términos que apuntan a algo "substante" — principio, esencia, materia, substrato (VÉANSE), etc.

Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, I, 514), Rudolf Eucken (*Geschichte der philosophischen Terminologie*, pág. 53) y otros autores

han indicado que Quintiliano fue el primero en usar el vocablo *substantia*, pero Curt Arpe ("Substancia", *Philologus*, XCIV [1911], 65 y sigs.) revela que antes que Quintiliano usó *substantia* Séneca (*Ep.*, 58, 15; *Nat. quaest.*, I, 6, 5 y I, 15, 5). El significado originario de tal término era "ser corporal" o "realidad", a diferencia de "ser imaginario" o "ser imaginado" (*imago*, *mendacium*), así como "presencia (de algo) en general" (a diferencia de "ausencia (de algo)" o "no existencia"). *Substantia* aparece aquí como traducción del griego ὑπόστασις (véase HYPÓSTASIS), de modo que la contraposición *substantia-mendacium* corresponde a la de ὑπόστασις — ἔιφαισις. En Quintiliano (*apud* Curt Arpe) aparece *substantia* como versión de σῶμα, "cuerpo", y de πρᾶγμα, "cosa", "asunto" — esta última a diferencia, por un lado, del *nomen*, ονομα, y, por otro lado, del adjetivo, *adiectivum*. Todas estas significaciones, primariamente gramaticales, adquirieron un giro más filosófico cuando se introdujo *substantia* para referirse a las categorías (véase CATEGORÍA) o predicamentos aristotélicos. El vocablo usado por Aristóteles es ουσία que ha sido interpretado y traducido de diversos modos (véase OUSÍA), cuyo paralelo lingüístico se encuentra en *essentia* (véase ESENCIA), pero que, con Marco Victorino, San Agustín y Boecio fue traducido por *substantia* para designar la "substancia primera" de Aristóteles (Cfr. *infra*). Durante un tiempo se usó *substantia* para traducir no sólo ουσία, sino también ὑπόστασις, pero luego se reservó *substantia* para οὐσία, y *persona* (VÉASE) para ὑπόστασις. Hubiera podido traducirse ουσία por *essentia*, pero como se tardó algún tiempo en adoptarse *essentia* quedó aceptado *substantia*. Hubiera podido usarse asimismo *substantia* para traducir ὑποκειμενοῦ, pero es mejor reservar para este último el vocablo 'sujeto' (*subiectum*).

Aristóteles indica (*Cat.*, 5, 2 a 11 y sigs.) que en su sentido propio la substancia es lo que no es afirmado de un sujeto ni se halla en un sujeto, como el hombre y el caballo individuales. Esta substancia es la llamada "substancia primera", ουσία πρώτη, *substantia prima*, porque para Aristóteles lo primero es el ser individual del cual se predica algo; el ser individual existe (o puede existir) mientras

que lo que no es un ser individual es sólo, por lo pronto, lo que puede decirse de él. Así del hombre individual puede decirse que es hombre, es decir, aplicarle el nombre 'hombre', con lo cual tal nombre es algo afirmado del hombre individual. El hombre individual es una substancia (primera), pero el nombre 'hombre' no lo es. Del hombre individual puede decirse también que es un animal racional, que es blanco, que posee la ciencia, etc.; el ser un animal racional, el ser blanco, el poseer la ciencia se dicen del hombre individual como predicados (esenciales o accidentales) y, por tanto, no son substancias (primeras). Las substancias (primeras) son el extracto de todo lo demás, por lo cual son substancias por excelencia, κατ'ἐξοχήν. Las substancias primeras no difieren entre sí en el grado de substancialidad, pues tan substancia primera es un hombre, como un buey, un árbol, etc. Las substancias primeras no tienen contrarios (como sucede con las cualidades: blanco - negro), pero admiten cualificaciones contrarias, δεκτικὸν τῶν ἐναντιῶν (como cuando se dice que tal hombre es blanco o que tal hombre es negro).

El primado de la substancia (primera) en Aristóteles puede comprenderse en razón del significado de ουσία. La substancia primera es ουσία porque posee su propia riqueza o, mejor dicho, porque el subsistir independientemente de cualesquiera cualificaciones que le competen es "suyo". En este sentido, la substancia (primera) posee las características a que se ha referido Wolfgang Cramer (*Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zur Substanzbegriff*, 1958 [Philosophische Abhandlungen, 17]: es algo individual, irreductible, único, que no está en otra cosa; es algo que se determina a sí mismo y se basta (ontológicamente) a sí mismo; es algo que podría existir aunque no existiera otra cosa — lo que Aristóteles indica al poner de relieve que como todo lo que no es substancia primera se afirma de las substancias primeras como sujetos, nada podría existir si no existieran las substancias primeras (*Cat.*, 5, 2 b 5). Por ser su propio "haber", "riqueza" o "propiedad", la substancia primera es, pues, formalmente hablando, "entidad".

Lo que se dice, o puede decir, de la substancia primera es una "subs-

tancia segunda", οὐσία δεύτερα, *substantia secunda* — o "substancia secundaria" o, si se quiere, "substancia en sentido secundario y no propio". Por qué Aristóteles sigue usando el término 'substancia' para referirse a entidades que no son, propiamente hablando, substancias, es una cuestión interesante, pero no fácil de resolver. En parte se debe a que Aristóteles no niega que lo que se dice, o puede decir, de las substancias primeras tiene también una cierta entidad, si bien no es una entidad propia e independiente de la de las substancias primeras. Las substancias segundas son impropriamente substancias, pero siguen siendo substancias de algún modo. Además, Aristóteles afirma que entre las substancias segundas la especie es "más substancia que el género"; parece, pues, que una substancia segunda sea "menos substancia segunda" y "más substancia primera" (sin coincidir, sin embargo, con esta última) cuanto más se "acerca" a la substancia primera — como cuando se dice que Pedro es un hombre; el ser hombre hace a Pedro más "preciso" que el ser simplemente animal, de modo que el ser hombre está más "cerca" de Pedro que el ser animal. Sin embargo, las especies mismas que no son géneros no son unas "más substancias" (ni siquiera impropriamente hablando) que otras, de modo que no tenemos grados de substancialidad (primera) en los individuos ni grados de substancialidad (segunda) en las especies, pero tenemos grados de substancialidad en los géneros. Debe advertirse que las substancias segundas no son, como hubiera podido interpretarse por lo que se dice *supra*, todo lo que se pueda decir de un sujeto como substancia primera. En efecto, sólo lo que de algún modo se parece a la substancia primera, es substancia segunda. Ello ocurre con los géneros y las especies, porque, como las substancias primeras, pueden ser "soportes". No ocurre con los accidentes — que son siempre "soportados" — y, en la concepción que nos ocupa, no ocurre tampoco con las relaciones. Lo que las substancias, primeras o segundas, "soportan" es cuestión disputada. Algunos autores han indicado que tanto las substancias primeras como las segundas pueden ser soportes de accidentes, e inclusive de los mismos accidentes. Arguyen a tal efecto que todo lo que se dice del

individuo se dice también de la especie del individuo. Pero, en rigor, sólo lo que se dice del individuo para determinararlo, definirlo, etc., como miembro de una especie puede decirse también de la especie. Así, se dice de Pedro que es animal y de la especie "hombre" que es animal, pues "este hombre" es animal y "todos los hombres" son animales. Pero si se dice de Pedro que es chato, no por ello se dirá que todos los hombres sean chatos. Por consiguiente, el "soportar" o el "ser substrato" se verifica de modo distinto en los individuos y en los géneros y especies. Y, sin embargo, ambos tienen en común "soportar" y por eso ambos son llamados "substancias". En cambio, los accidentes (y las relaciones) quedan excluidos de la substancialidad; no son "substancias terceras" porque no son substancias de ninguna clase.

Tanto las substancias primeras como las segundas tienen en común el no estar en un sujeto. Ello parece obvio en el caso de las substancias primeras, pues si estuvieran en un sujeto podrían afirmarse de un sujeto, lo que no ocurre: el sujeto es el sujeto y, por consiguiente, es el "este", τὸδε, que está "separado", es decir, "subsiste por sí mismo". Parece menos evidente en el caso de las substancias segundas, pero debe admitirse asimismo, según Aristóteles, ya que decir de Pedro que es un hombre no quiere decir que *hombre* sea una parte de Pedro, como lo sería el ser blanco, capaz de tocar la guitarra, etc. La diferencia entre substancias primeras y segundas no reside en el "no estar" o "estar" en un sujeto, sino en que las substancias segundas determinan lo que las substancias primeras son. En cuanto a "estar en", podría decirse que las substancias primeras "están en" las substancias segundas, pero hay que tener cuidado en interpretar este 'estar en': no es el estar contenido como un accidente está contenido en un sujeto, sino el estar contenido como los individuos están contenidos en los universales, es decir, de modo distinto del ser "partes de".

La doctrina anteriormente reseñada es la doctrina aristotélica de la substancia como categoría o predicamento. En modo algunos hemos llegado al final de nuestro examen. En *Met.*, Δ 8, 1017 b 10-25, Aristóteles dice que substancias son entidades tales como

los elementos (tierra, fuego, agua, aire), los cuerpos y sus compuestos, y las partes de estos cuerpos. En otro sentido se llama "substancia" a la causa immanente de la existencia de las cosas naturales. En otro sentido todavía (y este es el que nos va a ocupar principalmente pronto) se dice que son substancias las "esencias" expresadas en la definición. De todos estos sentidos se destacan dos: la substancia es el "sujeto último" que no se afirma de ningún otro, y es lo que, siendo un individuo en su esencia, es "separable" (véase SEPARACIÓN), de modo que la forma de cada ser es su substancia. En *Met.*, Z, 1-17, 1028 a 10 - 1041 b 35) Aristóteles examina largamente la noción de substancia como primera categoría del ser y como "primer sujeto", y dice a este respecto que tal sujeto es en un sentido la materia, en otro sentido la forma y en un tercer sentido el compuesto de materia y forma, el "todo concreto", σύνολον (*op. cit.*, 3, 1029 a 3-5). Aristóteles niega que los universales y las ideas sean substancias, pero indica que la substancia es de dos clases: "todo compuesto" y forma. La primera clase de substancias son corruptibles; las segundas, incorruptibles (*op. cit.*, 15, 1039 b 20-25). Como todo concreto, la substancia es una cosa determinada, τὸδε; como forma, la substancia de cada ser es la esencia. En *Met.*, Δ 1, 1069 b 18 y sigs., Aristóteles habla de tres especies de substancias. Por lo pronto, hay la substancia sensible, que es móvil, y la substancia no sensible, que es inmóvil. La substancia sensible, objeto de la "física", puede ser corruptible (como los animales y las plantas) o eterna (como los astros). La substancia no sensible, objeto de la "metafísica", es incorruptible. La substancia no sensible no tiene ningún principio común con las demás clases de substancias (*op. cit.*, 1, 1069 b 40) (véase PRIMER MOTOR).

En vista de todo ello, puede concluirse que Aristóteles usa la noción de substancia o de un modo ambiguo y confuso o de un modo analógico. Pero puede buscarse la razón de esta variedad de sentidos de 'substancia'. Si adoptamos esta última actitud, podemos todavía tomar por lo menos dos puntos de vista. Por un lado, podemos hablar, como ha hecho Ernst Tugendhat (*Ti kata tinos. Eme Untersuchung*

zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, 1958, págs. 38 y sigs. y Θ 7 y sigs.), de una "duplicidad" (*Zweifältigkeit*) en la significación de la concepción aristotélica de οὐσία, primero con respecto a las demás categorías y luego dentro de la propia noción de οὐσία. Lo primero, dice Tugendhat, ha sido reconocido por el propio Aristóteles al poner de relieve el carácter "irreductible" de la substancia (como substancia primera), única entidad de la que puede predicarse algo. Lo segundo se debe, prosigue dicho autor, a que Aristóteles ha tomado diferentes puntos de vista sobre la noción de substancia: "aspectos" como "la presencia en cuanto tal", la "materia", ὑλη, el compuesto, σύνολον. Estos diversos aspectos son determinaciones diversas que completan la idea de substancia (esta vez, en toda su generalidad). Por otro lado, podemos adoptar una actitud similar a la anterior, pero sin presuponer ninguna "duplicidad". Esta actitud consiste en tratar de encontrar la unidad de las diversas significaciones de 'substancia' en un modo "común" de concebir todo "ser substancia" y en una integración de todas las cuestiones relativas a la noción de substancia.

El modo común de concebir el ser substancia podemos llamarlo "la positividad". En virtud de su riqueza propia, la substancia está constituida positivamente; determinar una substancia no es limitarla, sino únicamente "encajarla" dentro de un sistema conceptual. El ser substancia de una substancia no le viene, por así decirlo, "de fuera", sino "de dentro"; algo es substancia, porque posee un *haber* propio y puede ser, por tanto, principio o de sus modos de ser o de sus manifestaciones. La integración de las cuestiones relativas a la noción de substancia, por otro lado, se lleva a cabo a base de articular las diversas maneras como se puede preguntar acerca de "algo": se puede preguntar si es y, caso de que sea, si es "por sí mismo" (no en el sentido de ser una realidad absoluta, sino en el sentido de tener "de qué" existir); se puede preguntar en qué consiste su ser; y se puede preguntar qué hace que sea lo que es. En cualquiera de estos casos tenemos una respuesta relativa a algo "substancial", sea concreto, sea abstracto. La substancia es un "algo" que tiene

una realidad esencial residente en sí mismo y no en otra cosa. La substancia es, pues, esencia en el sentido de que le compete ser sustantivo; la definición de la substancia —no su simple demostración— requiere una esencia: la "esencia de la substancia".

Otra cuestión es si todo ser en cuanto que es, es o no substancia. Sobre este punto ha habido muy diversas opiniones, empezando con la aristotélica en *Met.*, Z 1, 1028 b 3: el objeto constante de nuestra investigación, la cuestión que siempre se plantea es "¿Qué es el ser?" (τὸ ὄν), y ello equivale a preguntar: "¿Qué es la substancia?" Es esa substancia, dice Aristóteles, de la cual unos afirman la unidad, otros la pluralidad, sea limitada, sea infinita. Según ello, las doctrinas conocidas con los nombres de 'monismo', 'dualismo', 'pluralismo', etc., son respuestas a la pregunta por la realidad de la substancia, o substancias, unida a la pregunta por el número de substancias.

Al tratar de las diversas traducciones que se han propuesto para el concepto aristotélico de substancia, hemos adelantado ya algo acerca del modo como después de Aristóteles se entendió, o expresó, la idea de substancia. Esta idea ha dado mucho juego en la historia de la filosofía hasta el presente; sería excesivo pretender siquiera trazar sus principales desarrollos. Sin embargo, trataremos de examinar diversas nociones de la substancia después de Aristóteles, advirtiendo que lo aquí se dice debe completarse con informaciones proporcionadas en otros artículos, tales como ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, FORMA, HIPÓSTASIS, MATERIA, OUSÍA, PERSONA, QUIDDIDAD, SER, SUBSISTENCIA, VÍNCULO.

Daremos por resueltas las cuestiones de vocabulario, es decir, supondremos que en el vocabulario latino se ha llegado ya a una cierta estabilidad en el uso de términos como *substantia*, *essentia*, *persona*, *natura*, *hypostasis*, *subsistentia*, *suppositum*, etc. Ello no es cierto, porque durante mucho tiempo el vocabulario filosófico latino fue o complejo, o incierto, o ambas cosas a un tiempo; se usó, por ejemplo, *substantia* como correspondiente a *hypostasis*, antes de usarse *subsistentia* como correspondiente a *hypostasis* (se usó también *persona*); se usó *substantia* para referirse a la *ousia*, pero también se usó *essentia*, etc. Pero

no tenemos más remedio, por razón de brevedad, que eliminar por el momento las cuestiones terminológicas. Al mismo tiempo, simplificaremos nuestro problema concentrándonos sobre la noción misma de substancia y no tratando, excepto incidentalmente, de nociones en las cuales interviene la noción de substancia o de algo substancial (nociones como las de substancias materiales, corporales, separadas, formas substanciales, Dios como substancia, etc.). Además, destacaremos solamente algunas concepciones medievales de la substancia, y especialmente la tomista. Aun así, no es fácil aclarar el problema.

Así como aquello que "es ser" se llama *essentia*, aquello que "es subsistir" puede llamarse *substantia*. La substancia es, pues, algo "sub-stante". Pero también son de algún modo substanciales la subsistencia, el supuesto, la hipótesis, la persona, etc., de modo que es menester precisar algo más la idea de substancia. Una de estas precisiones puede consistir en ver de que modos se puede decir que algo "subsiste". Por un lado hay un modo de subsistir que es el "substar" (*substantia*) y éste corresponde a los individuos. Por otro lado, hay un modo de subsistir que es el subsistir propiamente dicho (*subsistere*) y éste corresponde a los géneros y especies. Los autores de tendencia realista destacaban el subsistir de los géneros y especies; los de tendencia conceptualista o realista moderada consideraban que el subsistir de las especies y géneros no es un existir aparte, sino últimamente un subsistir de los individuos como sujetos de géneros y especies. Parece, pues, que tenemos aquí de nuevo dos ideas de substancia: la *substantia concreta* y la *substantia abstracta*. Siendo esta última el εἶδος o la esencia, τὸ τί ἦν εἶναι, se puede preguntar en qué medida "subestán". La respuesta depende en gran medida también de la correspondiente doctrina de los universales. Pero no sólo de ella. En efecto, lo que se diga de la substancia depende en gran parte de la substancia de la cual se hable. No es lo mismo la substancia increada que las substancias creadas; no es lo mismo la *substantia prima*, el individuo o el sujeto de las predicaciones, que la *substantia secunda*, la esencia o la *quidditas*; no es lo mismo la substancia corporal que la substancia separada, etc. Pare-

ce, pues, que debe concluirse que no hay sólo una, sino muchas nociones de 'substancia', y que es un error pretender hablar de la substancia en general en vez de hablar en cada caso de un tipo de substancia.

Sin embargo, debe de haber una noción común para toda substancia *qua* substancia. Esta noción común no puede extraerse, o no puede extraerse exclusivamente, de la *existentia* y de la *essentia*. En efecto, algunos autores han proclamado que la substancia primera posee *existentia* en tanto que la segunda posee *essentia*. Pero esta tesis depende de la admisión de una distinción real entre la esencia y la existencia. Cuando no se admite tal distinción real no puede efectuarse tal equiparación. Y aun admitida la distinción real, la equiparación de referencia parece aplicable solamente a las substancias naturales. Tampoco puede extraerse una noción común de las varias clases de substancia en orden a su estar más o menos completas. Este orden es admitido por algunos autores, por ejemplo Santo Tomás. Según el mismo, hay substancias completas y substancias incompletas, y cada una de ellas se subdivide por razón sólo de la especie y por razón de la substancialidad. Las substancias completas por razón de la especie son los ángeles; las substancias incompletas por razón de la especie son las almas humanas. Las substancias completas por razón de la substancialidad son las que no sólo no existen en otra cosa, sino que pueden existir sin otra cosa, al revés de lo que ocurre con las substancias incompletas en razón de la substancialidad, pues éstas solamente pueden existir con otra cosa en una "comunidad substancial". Sigue, pues, en pie el problema de la noción de substancia como tal.

Se puede decir que el nombre *substantia* significa sólo aquello que tiene ser por sí (*quod est per se esse*). Pero, como advierte Santo Tomás (Cfr. *Cont. Gen.*, I, 25 y *S. theol.*, I, q. III, a 5), decir de la substancia que es un ser por sí (*ens per se*) no es definir la substancia. Del mismo modo que "lo que es" o ente (*ens*) no puede ser un género, ya que no se encuentra ninguna diferencia específica que lo divida en especies, lo que tiene ser por sí no puede ser tampoco un género; se lo llama tal únicamente porque no está en otro, de lo que resulta que

entonces el género no indica lo que la cosa es, sino lo que no es. Por tanto, la substancia es definible solamente cuando se indica cuál es su naturaleza o razón de ser (raí/o) y esta razón es el ser una cosa a la cual compete el ser sin estar en un sujeto, y también una esencia a la cual compete el subsistir o el no estar recibida en un sujeto. Se puede, pues, decir que la substancia se constituye como una esencia que posee ciertas características o propiedades, de modo que al hablar de la substancia en modo alguno eliminamos la noción de esencia.

Ello no quiere decir que sea lo mismo la substancia en sentido propio, como la primera de las categorías —la cual puede ser forma, materia o compuesto— que la substancia como esencia, como cuando se dice que la definición significa la substancia de una cosa. Pero en ambos casos le compete a la substancia el ser sustantivo en el sentido de consistir en ser sustantivo. San Alberto el Grande escribió que entre todas las cosas que son "por esencia" (*per essentialiam*) la primera es la substancia. Este ser "por esencia" se lo otorgan los "esenciales" (*essentialia*) (*Met.*, II, 1, en *S. Alberti Magni Operum omnium*, t. XVI, parte 1, ed. B. Geyer [1960], pág. 237, 10 y sigs.). La substancia tiene, pues, una razón de ser, y esta razón es una "razón esencial". Esta razón no consiste meramente en la razón de ser algo que "subtiende" los accidentes; consiste en la razón de ser o estar por sí no inhiriendo a un sujeto. La substancia es por ello sujeto; ser substancia significa "independencia". La razón formal de la substancia es una perfección positiva: la independencia en el ser. Esta independencia no es absoluta para la substancia predicamental creada; lo es sólo para Dios. Pero merece de todos modos llamarse "independiente", pues no todo lo independiente es absoluto.

Muchos escolásticos usaron *substantia* para referirse a la *essentia*. Algunos, porque pensaron que la substancia últimamente es *essentia*; así, por ejemplo, en los escolásticos de tendencia "avicenista"; otros, porque usaban *substantia* en sentido muy lato; así, por ejemplo, en los tomistas. Estos últimos distinguieron, sin embargo, entre el sentido lato y el sentido estricto o propio de *substantia*; según este sentido estricto, y según lo visto

antes, la substancia es aquello a cuya esencia le compete ser por sí (*per esse*) y no ser en otra cosa (*in alio*). Pero la substancia es también soporte o fundamento. Por ello la substancia consiste en subsistir (*subsistere*) en cuanto ser por sí (*esse per se*) y consiste también en "estar debajo de" (*substare*) los accidentes.

Algunas de las dificultades que se suscitaron respecto a la noción de substancia pueden eliminarse procurando ver en qué sentido se toma en cada caso la substancia. En efecto, puede tomarse como substancia predicamental (en la "lógica"), y como substancia real (en la "física" y en la "metafísica"). Pero no debe pensarse que, según la mente de los escolásticos, cada uno de estos modos de hablar de la substancia significa substancias diferentes. En el caso de la relación entre substancia predicamental y substancia metafísica, ello es obvio, porque, en las concepciones de que estamos ahora hablando, el plano predicamental y el plano metafísico son paralelos: el ser sujeto de predicaciones es paralelo al ser sujeto de inhesión, y en ambos casos hay en la idea de substancia el momento positivo de la independencia en el ser (*independentia in essendo*).

Los escolásticos hicieron abundante uso de la noción de substancia. Ha parecido a veces que esta noción perdería su peso en la época moderna, pero no hay tal. Lo que ha sucedido es que el problema de la substancia se ha planteado por lo común dentro de distintos supuestos. Uno de los más importantes es el que podemos llamar "supuesto gnoseológico"; en efecto, no sólo se ha tratado en la época moderna de dilucidar la naturaleza de la substancia, sino también de averiguar el modo de conocimiento de la substancia. El modo de conocimiento fue tratado asimismo por los escolásticos. Una opinión muy difundida fue la de declarar que la substancia es inaccesible a los sentidos, y que se obtiene solamente mediante abstracción de las cosas sensibles, aun cuando los autores que trataban de la substancia más bien en la línea de la esencia no participaban, o no participaban totalmente, de semejante opinión. En todo caso, el problema gnoseológico fue en la Edad Media menos importante que en la época moderna. Puede decirse que durante la Edad Media la con-

cepción de la substancia fue primariamente "lógico-metafísica" y que en la época moderna ha sido principalmente "metafísico-gnoseológico".

Cierto que dentro de la época moderna hay también concepciones escolásticas de la substancia, y que algunas de ellas han influido en varios filósofos modernos. El caso más destacado es el de Suárez. Este autor manifiesta (*Met. disp.*, XXXII, i, 15) que, una vez dividido el ente creado en substancia y accidente, división a su entender completa y satisfactoria, hay que saber cuándo un modo del ente es substancia. Según Suárez, "es substancial el modo que pertenece a la constitución de la substancia misma". Todo lo que pertenece a la substancia ha de ser pues substancia, aunque sea incompleta. Sólo una vez constituida plenamente la substancia, lo que se le agrega es accidente (*op. cit.*, XXXII, i, 16). Suárez indica también que la substancia (primera) y el supuesto (*suppositum*) son "convertibles"; es lo mismo, pues, substancia primera y supuesto (*op. cit.* XXXIV, i, 9). Lo que se llama "subsistencia", por otro lado, es un modo de existir: el modo de existir como substancia (*op. cit.*, XXXIV, iv, 24). Así, pues, la substancia (creada y primera por lo menos) es ser supuesto en la forma de existir llamada "subsistencia".

En autores como Descartes y Leibniz hay resonancias importantes de la concepción escolástica de la substancia y algunas específicamente de la concepción suarista. Descartes define la substancia destacando el momento de la independencia. Pero lo destaca de un modo, por así decirlo, "negativo": substancia es, dice Descartes, *caes res quae tunc existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*, aquello que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir (*Princ. Phil.*, I, 51). He aquí el lado "metafísico"; en cuanto al lado "gnoseológico", lo tenemos en la idea de que "toda cosa en la cual se halla inmediatamente, como en el sujeto, o por la cual existe algo que percibimos, es decir, cualquier propiedad, cualidad o atributo cuya idea real está en nosotros, se llama substancia" (*IIª Respuesta*, Def. 5). Sólo Dios es verdaderamente substancia; no necesita real y verdaderamente nada más para existir, ya que su esencia implica su existen-

SUB

cia. Pero son también substancias (finitas) la substancia extensa y la substancia pensante, las cuales reciben de Dios la causa última de su existencia. Aunque definida en la forma "negativa" apuntada, hay algo de positivo eminentemente en la concepción cartesiana de la substancia: el que, como diría Suárez, todo lo que constituye la substancia es substancial. Como las substancias pensante y extensa son dependientes (de Dios), parecen ser más bien atributos substancializados que substancias. Descartes se aproxima con ello, pero sin alcanzarlo, a Spinoza. Para este autor la substancia es *id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formam debeat*, aquello que es en sí y se concibe por sí mismo, esto es aquello cuyo concepto no necesita para ser formado del concepto de ninguna otra cosa (*Eth.*, I, def. iii). La substancia es, pues, aquí la Substancia: el *Deus sive Natura*. Del dualismo (o trialismo) de Descartes se ha pasado al monismo. No parece ser a veces un monismo completo, pues junto a la *Natura naturans* hay la *Naturata naturata* (véase NATURA NATURANS, NATURA NATURATA). Pero la última depende substancialmente hablando de la primera; si es substancia es, en todo caso, algo así como "substancia emanada".

Tanto Descartes como Spinoza mantienen la independencia de la substancia y rechazan llamar "substancias" a los individuos. Además, parecen tender a una concepción "estática" de la substancia. Leibniz, en cambio, destaca la pluralidad de substancias y su actividad: la substancia es *ens vi agendi praeditum*: "ente dotado de la fuerza (o poder) de obrar". El ser que subsiste en sí mismo, escribe Leibniz en un breve tratado sobre la transubstanciación (probablemente de 1688), es "el que tiene un principio A: acción en sí mismo" [subrayado por nosotros]. Como el individuo substancial es un *suppositum*, se puede decir que el *suppositum* tiene en sí mismo su principio de acción — lo que permite entender mejor que *actiones sunt suppositorum*; en rigor, no sólo "son de", sino que "son los". Leibniz admite no poco de las definiciones escolásticas de *substantia*, pero manifiesta que no ponen lo bastante de relieve el carácter eminentemente ac-

SUB

tivo de las substancias individuales. Decir que cuando se atribuyen un cierto número de predicados a un solo sujeto, en tanto que no se atribuye este sujeto a ningún otro, se tiene una substancia individual, es decir poco; se trata, a la postre, de una definición nominal (*Discours de Métaphysique*, 8). Hay que decir también que los predicados tienen que estar incluidos en el sujeto, de modo que la naturaleza de una substancia completa es poseer un concepto tan completo, que podamos atribuirle todos los predicados a los cuales se atribuye el concepto. La substancia tiene que ser, pues, para Leibniz individual, activa y, por decirlo así, "rica". Cada substancia tiene que ser distinta y "distinguible" de cualquier otra substancia y todas las substancias deben hallarse relacionadas por una armonía preestablecida. Las substancias son "formas substanciales" — un concepto que Leibniz aspira a "rehabilitar" (*Nouveau système*, etc., 3); son "entelequias primeras" o, mejor "fuerzas primitivas" que contienen una actividad original. Se trata de "puntos metafísicos" (*op. cit.*, 11); las substancias no son "entidades lógicas", sino "entidades reales" — las "entidades más reales" (*Carta a De Volder* del 23 de junio de 1699; Gerhardt, II, 182). No consideramos necesario extendernos más sobre el asunto, porque lo hemos tocado en otros artículos (por ejemplo, LEIBNIZ; MÓNADA Y MONADOLÓGIA; VÍNCULO SUBSTANCIAL); baste agregar que Leibniz trató de "restablecer" la noción de substancia haciendo de ella no tanto un ser que subsiste por sí, como un "centro simple de actividad" (Cfr. también NOUVEAUX ESSAIS, II, xxiii).

Uno de los problemas capitales suscitados durante la época moderna fue el de la llamada "comunicación de las substancias" en tanto que cuestión de cómo substancias diversas pueden comunicar entre sí en general, y sobre todo en tanto que cuestión de cómo se comunican las substancias "extensas" o substancias "corporales" con las substancias "espirituales". De este punto hemos tratado en varios artículos; un resumen de posiciones adoptadas se encontrará al principio del artículo OCASIONALISMO.

Los autores llamados "empiristas" manifestaron por lo común desconfianza frente a la noción de substancia y

SUB

en algunos casos completa hostilidad a ella. Nos hemos referido a la noción que Locke proporcionó de la substancia en los artículos IDEA y LOCKE; recordaremos aquí sólo que para Locke la substancia es una de las ideas complejas, junto a las ideas complejas de modos (simples y compuestos) y de relaciones. Aquí aparece el problema de la substancia tratado gnoseológicamente; en efecto, Locke aspira a mostrar como se origina la idea compleja de substancia individual. Hay que distinguir entre tal idea compleja y lo que puede llamarse "la idea general de substancia". Esta última no es una idea obtenida mediante combinación o "complicación" de ideas simples, sino que es una especie de presuposición: se presupone la idea general de substancia simplemente porque resulta difícil, si no imposible, concebir que haya fenómenos existentes, por decirlo así, "en el aire", sin "residir" en una substancia. Ello no quiere decir que Locke afirme la existencia de substancias desde el punto de vista "metafísico". Desde este punto de vista, la opinión de Locke es negativa. En todo caso, no sabemos qué es ese "substrato" (VÉASE) que llamamos "substancia". "Si alguien se pone a examinarse a sí mismo con respecto a su noción de una substancia pura en general, hallará que no tiene otra idea de ella excepto únicamente una suposición de no sabe qué *soporte* de esas cualidades capaces de producir ideas simples en nosotros, cualidades que son comunmente llamadas accidentales" (*Essay*, II, xxiii, 2). Pero aunque no sabemos qué es ese "no sabemos qué", de algún modo partimos de él y desembocamos en las ideas de "clases particulares de substancias" recogiendo las combinaciones de ideas simples que se nos manifiestan en la experiencia" (*op. cit.*, II, xxiii, 3 y 6). La idea de substancia pura en general es oscura; la de substancia individual es más clara, pero sólo cuando tenemos en cuenta no la pura idea misma, sino los modos de comportamiento de las "substancias".

Locke suponía, pues, que hay algo así como un substrato material, del que no sabemos nada. Berkeley rechazó tal substrato por innecesario. Si ser es "percibir o ser percibido", no hay sino "percepciones" y sujetos percipientes. "Bajo" las percepciones no hay ningún substrato o substancia.

SUB

No hay, en rigor, substancias materiales. Pero hay una causa de las percepciones o ideas percibidas, y es la substancia espiritual o "substancia activa incorpórea" (PRINCIPLES, I, 26). 'Substancia' significa, pues, lo mismo que 'alma' y 'espíritu' (*op. cit.*, I, 139). El espíritu es una substancia que soporta o percibe ideas, pero no es él mismo una idea (*op. cit.*, I, 135). En suma, no hay nada de lo que los filósofos llaman "substancia material" (*Three Dialogues*, I), pero hay substancias espirituales, o espíritus como substancias; no hay substratos materiales, pero hay sujetos de las potencias del espíritu que corresponden a las ideas que nos afectan (*op. cit.*, III).

Las doctrinas según las cuales hay substancias pueden llamarse, en general, "substancialistas" (véase SUBSTANCIALISMO), inclusive cuando, como en Locke, hacen de la substancia una idea muy general, o cuando, como en Berkeley, se reducen las substancias a substancias espirituales. Las doctrinas según las cuales la idea de substancia no tiene ningún fundamento pueden llamarse "fenomenistas" (véase FENOMENISMO). Hume fue uno de los más destacados representantes de esta última tendencia. En el artículo sobre este autor hemos tocado este punto; señalemos ahora sólo que Hume rechaza la idea de substancia por no encontrar ninguna impresión (de sensación o de reflexión) que constituya su fundamento. Las substancias, o supuestas tales, no son percibidas por los sentidos, pues las substancias no son visibles, ni huelen, ni producen sonidos. Por otro lado, no son derivadas de las impresiones de reflexión, pues éstas se resuelven en nuestras pasiones y emociones, ninguna de las cuales puede representar ninguna substancia. "Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de substancia distinta de la de una serie de cualidades particulares. . . La idea de substancia. . . no es sino una serie de ideas simples unidas por la imaginación y a las cuales se asigna un nombre particular por medio del cual podemos recordarnos a nosotros, o recordar a otros, tal serie" (*Treatise*, I, 6). En suma, la substancia es una ficción, y el nombre 'substancia' un mero nombre que no denota nada. Se podría añadir —y algunos lo han hecho— que si no denota nada, no significa (o connota nada), pero ya sa-

SUB

bemos que no es legítimo fundar completamente la significación de nombres mediante los cuales se designan substancias en la denotación (véase SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR).

En vista de lo dicho hasta aquí parece que haya solamente dos actitudes posibles respecto a la noción de substancia: aceptarla o rechazarla. Hay, sin embargo, otra actitud: "deducirla" en el sentido de Kant, es decir "justificarla". Es lo que hace Kant en la "deducción trascendental de las categorías". Kant no acepta la idea metafísica de la substancia. Por otro lado, no admite que la idea de substancia se resuelva en una colección de impresiones. Puede, si se quiere, aceptarse una definición como la que da Wolff: la substancia es *subjectum perdurable & modificabile* (*Ontologia*, § 768). Pero ello dice de la substancia o demasiado o demasiado poco: demasiado, si se supone que hay una "realidad" que es por sí substancia; demasiado poco, porque es una mera definición verbal. Kant "deduce" el concepto o categoría de substancia de los juicios de relación llamados categóricos; a ellos corresponde la categoría de relación llamada "inherencia y subsistencia" (*substantia et accidens*) (*K. r. V.*, A 80 / B 106). El concepto de substancia se "sobrepone" a una multiplicidad, ordenándola en forma que sea posible formular juicios sobre "algunos", es decir, sobre entidades que poseen tales o cuales propiedades. La primera analogía (VÉASE) es "el principio de permanencia de la substancia". "Las substancias en la apariencia son los abstractos de toda determinación en el tiempo" (*op. cit.*, A 188 / B 231). En cuanto al esquema (VÉASE) de la substancia es "la permanencia de lo real en el tiempo" (*op. cit.*, A 143 / B 183). En suma, Kant admite la noción de substancia en el plano trascendental (VÉASE); el concepto de substancia es uno de los que hacen posible el conocimiento de los objetos naturales. Es, por tanto, equivocado rechazar totalmente este concepto. Pero es asimismo equivocado trasladarlo al plano metafísico, pues entonces surge uno de los "paralogismos" (véase PARALOGISMO) de la razón pura", el llamado "paralogismo de la substancialidad", según el cual hay un "sujeto absoluto" de todos mis posibles juicios, que es una substancia.

Hegel trató también la noción de

SUB

substancia como una categoría, pero con intención distinta de la de Kant. Las categorías de substancia y accidente son para Hegel modos de manifestarse la Esencia (VÉASE) absoluta. Son, pues, manifestaciones de la "necesidad". En este sentido parece haber una analogía entre la concepción hegeliana y la concepción spinoziana de la substancia. Sin embargo, hay por lo menos una diferencia fundamental: en Spinoza la manifestación de la Substancia —si puede hablarse de "manifestación"— es "eterna"; en Hegel, en cambio, es una manifestación real, dialéctica. Tal como la describe en la *Enciclopedia*, la Substancia es para Hegel la Permanencia que se manifiesta en accidentales, los cuales llevan dentro de sí la Substancialidad. Así, hay algo en los accidentes que permanece, porque los accidentes son, en rigor, "la Substancia como accidentes". Pero la Substancia es una parcial manifestación de la Esencia; tiene que ser superada por la causa y el efecto y, al final, por la acción recíproca.

Sería largo contar, siquiera apresuradamente, las vicisitudes de la noción de substancia desde Hegel. Nos limitaremos a indicar que en buena medida las opiniones sobre la noción de referencia han dependido de alguna de las posiciones antes reseñadas. Así, por ejemplo, se ha continuado la tradición escolástica en sus diversas "vías"; se ha rechazado la idea de substancia en diversas formas del fenomenismo, positivismo, sensualismo, etc.; se ha proseguido el intento de Kant de hacer de la substancia una categoría; se ha propuesto sustituir el concepto de substancia por el de función (VÉASE), por el de energía (v.), etc., indicándose que lo que se llaman substancias son complejos de funciones o relaciones funcionales (Cassirer) o bien modos de manifestarse más o menos estables de la energía; se ha buscado la substancia en "acontecimientos que son en algún sentido la última substancia de la Naturaleza" (Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920, pág. 19), destacándose la actividad de la substancia hasta tal punto que se ha hecho de las substancias aspectos que ofrecen los "acontecimientos", etc., etc. Algunos autores, sobre todo en el siglo XIX, trataron de justificar la noción de substancia por la experiencia del propio yo, ya sea a

SUB

través de un sentido íntimo (VÉASE), ya de otros diversos modos. En tal caso se ha podido o bien confinar la substancialidad al "yo" o bien concebir la substancialidad en las "cosas" por analogía con la substancialidad del yo. Uno de los modos como ha sido tratada con frecuencia la idea de substancia en la época moderna y especialmente en la contemporánea ha sido bajo la forma del problema del individuo (VÉASE). El análisis del lenguaje corriente ha proyectado luz sobre la noción de individuo, y esta luz puede enfocarse asimismo sobre la noción de substancia. Es muy posible que un examen de los diversos modos de usar 'substancia', 'substancial', etc. contribuya a un mejor conocimiento de la idea de substancia. Dicho sea de paso, semejante análisis fue practicado ya por Aristóteles, y a él se debe en buena parte el haberse desentrañado los múltiples significados de 'substancia'. En efecto, hay diversos usos de 'substancia' que pueden corresponder a varias "clases de substancia" o a varios modos de "agrupar substancias", etc. Si hay o no un uso común que subyace en todos los usos y pueda proporcionar un significado común, es cuestión todavía disputable. En todo caso, sea cual fuere la idea que se haya tenido en la época contemporánea sobre la substancia, aun en el caso de haberse aceptado su legitimidad, no ha ocupado el puesto destacado que ocupó en Aristóteles, el cual, ciertamente, trató de poner en claro los diversos modos de decirse 'substancia', pero también concluyó, según vimos, que preguntar por el ser equivale a preguntar por el ser "como substancia". Ello puede ser debido a una concepción fundamentalmente "substancialista" de la realidad procedente de lo que Thorleif Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2ª ed., 1954) ha llamado "el pensar estático" de los griegos, en contraposición con el "pensar dinámico" de los hebreos. Se puede decir, en efecto, que los griegos y acaso todos los pueblos indoeuropeos conciben el ser como "presencia", en tanto que los hebreos y acaso todos los pueblos semíticos conciben el "ser" como un "devenir real" (*hayah*). Pero concebir el ser como "presencia" lleva a concebirlo como substancia. Sin embargo, aun así no debe olvidarse que la riqueza de significados de 'substancia',

SUB

en Aristóteles y después de Aristóteles, hace posible que dentro de la visión estática se introduzca una visión dinámica y aun que, como ocurrió con Leibniz, la última predomine sobre la primera. Al fin y al cabo, ya en el propio Aristóteles, el decir que preguntar por el ser equivale a preguntar por el ser como substancia supone que se entiende 'substancia' de un modo que puede incluir asimismo la idea de un "foco de actividades". La noción aristotélica de substancia es suficientemente amplia para permitirlo.

Concepto de substancia: Louis Prat, *De la notion de substance. Recherches historiques et critiques*, 1905 (tesis complementaria). — G. Bozzetti, *Il concetto di sostanza e la sua situazione nel reale. Saggio di gnoseologia e metafísica*, 1908. — Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. — J. Loewenberg, D. W. Prall et al., *The Problem of Substance*, 1927 [The University of California Publications in Philosophy, 9]. — Helène Konczewska, *Le problème de la substance*, 1937. — H. de Witt Parker, *Experience and Substance*, 1941. — R. E. McCall, S. J., *The Reality of Substance*, 1956 (tesis). — Wolfgang Cramer, *op. cit. supra*.

Obras históricas. Generales: Régis Jolivet, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, 1929. — En la filosofía griega: Bruno Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit*, 1910. — En la filosofía moderna: Johannes Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, 1932. — En Aristóteles: B. Weber, *De ovvia apud Aristotelem notione eiusque cognoscendae ratione*, 1887 (Dis.). — H. Simmler, *Aristoteles Metaphysik auf Grund der Usia-Lehre entwicklungs geschichtlich dargestellt*, 1904. — Josef Vogelbacher, *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles*, 1932. — D. R. Cousin, "Aristotle's Doctrine of Substance", *Mind*, N. S., XLII (1933), 319-37; XLIV (1935), 168-85. — G. della Volpe, *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele*, 1938. — C. Arpe, *art. cit. supra*. — Raphael Demos, "The Structure of Substance according to Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, V (1944-1945), 255-68. — Diego F. Pró, "La substancia primera en la filosofía de Aristóteles", *Estudios de historia de la filosofía. Homenaje al Prof. R. Mondolfo*, Fasc. I, 1957, ed. J. A. Vázquez, págs. 235-335. — Ernst Tugendhat, *op. cit. su-*

SUB

pra. — En Plotino: Casimir Dreas, *Die Usia bei Plotin*, 1912 (Dis.). — Gerhard Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΣΙΑ und ON bei Plotin", *Hermes*, LXV (1930), 422-45. — En Avicena y Santo Tomás: Wilhelm Kleine, *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Uebersetzungen*, 1933. — En Santo Tomás: Stanislaus Adamczyk, *De existentia substantiali in doctrina S. Thomas Aquinatis*, 1962 (Dis.). — De Abelardo a Spinoza: K. Heidmann, *Der Substanzbegriff von Abälard bis Spinoza*, 1890 (Dis.). — De Descartes a Kant: A. Leschbrand, *Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant*, 1898. — En Locke, Hume y Berkeley: Edmund König, *Ueber den Substanzbegriff bei Locke und Hume*, 1881. — F. Zitscher, *Der Substanzbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. I Heft. Der Substanzbegriff bei Locke*, 1889. — W. J. Long, *Ueber Humes Lehre von den Ideen und der Substanz in ihrem Zusammenhang mit derjenigen Lockes und Berkeleys*, 1897 (Dis.). — Willy Freytag, *Die Substanzlehre Lockes*, 1890 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10]. — En Leibniz: J. Ohse, *Untersuchung über den Substanzbegriff bei Leibniz*, 1888. — H. F. Rall, *Der leibnizische Substanzbegriff mit besonderer Berücksichtigung auf seine Entstehung und sein Verhältnis zur Körperlehre*, 1899 (Dis.). — W. Werckmeister, *Der leibnizische Substanzbegriff*, 1899. — J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, 1947. — En Spinoza: M. Friedrichs, *Der Substanzbegriff Spinozas neu und gegen den herrschenden Ansichten zugunsten des Philosophen erläutert*, 1896 (Dis.). — Erich Becker, *Die Begriffe des Attributs bei Spinoza und seine Beziehung zu den Begriffender Substanz und des Modus*, 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 19]. — En Rosmini: P. Giuseppe Bozetti, *Il concetto di sostanza e la sua attuazione nel reale. Saggio di gnoseologia e di metafísica*, 1908. — W. Burkamp, *Die Entwicklung des Substanzbegriffs bei Oswald*, 1913. — Todas las obras importantes sobre los autores mencionados —especialmente en el caso de autores como Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, etc.— se refieren a las correspondientes concepciones de la substancia.

SUBSTANCIAL (FORMA). Véase FORMA; SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALI-

SUB

DAD. Se llama "substancial" a todo lo que pertenece a la substancia (VÉASE), o a todo lo que constituye la substancia, o a todo lo que se reduce a la categoría de substancia. Suele contraponerse lo substancial a lo accidental (véase ACCIDENTE) y también a lo supersubstancial, que es, según Santo Tomás de Aquino, una característica de la esencia divina, ya que se supone que tal esencia excede a toda substancialidad propiamente dicha.

El adjetivo 'substancial' se usa, especialmente en la literatura escolástica, en cierto número de expresiones. Estas pueden dividirse en dos grupos, según sea el modo de entender la substancia a que se refiere lo substancial. (1) Si 'substancial' es lo que pertenece a la *substantia*, tenemos expresiones tales como 'forma substancial', 'cambio substancial', 'generación substancial', 'unión substancial' o 'vínculo substancial' y otros semejantes. Hemos tratado de ellas en varios artículos (por ejemplo, ALMA, DEVENIR, FORMA, GENERACIÓN, VÍNCULO). Entre estas expresiones se distingue por el abundante uso que se ha hecho de ella 'forma substancial' (*forma substantialis*). Ésta suele definirse de varios modos, tales como: "el principio que actualiza en una substancia las potencias de la materia y forma con la materia de un cuerpo natural"; "el principio real y efectivo que hace que una substancia natural sea lo que es, es decir, la causa formal". Considerada como causa la forma substancial puede ser, según muchos autores escolásticos, subsistente, informante, forma del todo, y (según algunos) forma de la corporeidad. La forma substancial informante puede a la vez ser inanimada o anímica (vital). Se habla también de forma substancial genérica y de forma substancial específica (véase también FORMA). (2) Si 'substancial' es lo que pertenece a la *essentia*, entonces las expresiones más comunes en las que interviene dicho adjetivo son expresiones como 'bondad substancial', 'diferencia substancial', 'principio substancial', 'perfección substancial'.

Puede llamarse "substancialidad" a diferencia de accidentalidad y de supersubstancialidad) a lo que hace que una substancia pueda llamarse efectivamente "substancia". Kant ha usado el término 'substancialidad' (*Substantialität*) en la expresión 'paralogis-

SUB

mo de la substancialidad', del que hemos hablado en el artículo PARALOGISMO.

Para la diferencia entre 'substancial' y 'substantivo' y entre 'substancialidad' y 'substantividad', véase SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO.

SUBSTANCIALISMO. Puede llamarse de este modo a toda doctrina según la cual todo lo que es real es de carácter substancial, es decir, es substancia; a toda doctrina según la cual hay entidades que pueden ser consideradas como substancias; a toda doctrina según la cual la noción de substancia es indispensable para entender la realidad, o parte de la realidad. Las doctrinas substancialistas suelen usar conceptos correlacionados con el de substancia, tales como el concepto de accidente, y en muchos casos el de forma, materia, etc., pero no debe suponerse que solamente las doctrinas escolásticas son substancialistas. Buena parte de la filosofía moderna es de carácter substancialista y admite inclusive que hay una correlación entre la relación substancia y accidentes, y la relación sujeto y predicados. Hay, pues, muy diversos tipos de doctrinas substancialistas, como puede verse por las que han sido presentadas en el artículo SUBSTANCIA. Por otro lado, el substancialismo se diversifica según el número de substancias admitidas: una sola substancia (monismo [VÉASE]), dos substancias (dualismo [v.]), tres substancias (trilateralismo [véase TRES]), un número indefinido o hasta finito de substancias (pluralismo [v.]).

Al substancialismo en general suelen oponerse diversas doctrinas que prescinden de la noción de substancia o que tratan de reducir esta noción a otras consideradas más fundamentales. Tal sucede principalmente con el fenomenismo (VÉASE) y con lo que podría llamarse relacionismo (véase RELACIÓN). En algunos casos estas últimas doctrinas se oponen no al substancialismo en sentido clásico, sino a doctrinas substancialistas diversas, tales como la que puede llamarse "cosismo" y también (en un cierto sentido de este término cuando menos) 'fiscalismo'.

SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO. Se dice de algo que es substantivo cuando tiene una existencia real y propia. Como de una substancia puede decirse también que es algo que tiene existencia real y propia, parece

SUB

que 'substantivo' y 'substancial' sean términos intercambiables. Lo substancial es substantivo, porque es, en efecto, "substante", es decir, está "debajo de" como un soporte de cualidades, atributos, accidentes, etc.

Sin embargo, puede distinguirse entre 'substantivo' y 'substancial' de varios modos. Mencionaremos algunos.

En general, puede decirse que 'substantivo' es más amplio (y también más vago) que 'substancial', sobre todo si nos atenemos a una definición estricta de 'substancia' (VÉASE). En tal caso, aunque puede decirse de algo substancial que es sustantivo y, por ende, substantivo, no puede decirse que todo lo substantivo es substancial, ya que puede muy bien no poseer las características propias de la substancia *stricto sensu*.

Leibniz indicó una vez que había probado que "la figura es una substancia, o, mejor, que el espacio es una substancia y la figura es algo *substantivo*, porque toda ciencia trata de substancias, y no puede negarse que la geometría sea una ciencia" (de una Carta a Jacob Thomasius de abril de 1669; Gerhardt, I, 20).

William James (*The Principles of Psychology*, Cap. XVI) introdujo el vocablo *substantive*, que puede traducirse por 'substantivo' en la expresión *substantive state* (= 'estado substantivo'). Se trata del estado en que se halla un *state of mind*, o fenómeno psíquico, cuando ha durado cierto tiempo. Un ejemplo de tal estado es la memoria.

Xavier Zubiri (*Sobre la esencia*, Parte III, Cap. 8) distingue entre 'sustantivo' (que aquí escribimos, siguiendo las mismas normas que hemos adoptado para 'substancia', 'substancial', etc.) y 'substancial' (que escribimos 'substancial'), y entre 'sustancialidad' y 'substancialidad'. Según dicho autor, las notas constitucionales de un individuo forman un sistema en el cual las notas se hallan internamente concatenadas y son interdependientes. Este sistema es, además, "clausurado" formando una unidad: la "unidad de sistema". Ahora bien, "lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustancial". Las substantividades pueden ser complejas (las que nos ofrece la experiencia) o simples (que podemos inferir de la experiencia). Ejemplo de substantividad es

SUB

un organismo, el cual es una unidad funcional, pero no necesariamente una substancia. Por otro lado, el organismo está compuesto de substancias que pierden, al entrar en el organismo, su substantividad. Puede, pues, distinguirse, entre "substantividad" y "substancialidad". 'Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son... dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter*. Sustancialidad es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes; precisamente por eso son sujetos. Digo activas o pasivas, porque la índole de la sustancia determina también el tipo de pasividades de que es susceptible. Sustantividad es, en cambio, suficiencia en el orden constitucional. Ambos momentos son tan distintos que cabe perfectamente una sustancia insustantiva: todos los elementos de un compuesto mientras forman parte de él están en este caso' (*op. cit.*, pág. 157).

Agreguemos que en el vocabulario de algunos escolásticos (por ejemplo, Santo Tomás) se encuentran los términos *substantivus*, *substantiva*, *substantivum*, pero que justamente en tal vocabulario no hay distinción entre algo "substantivo" y "algo substancial". En efecto, 'substantivo' significa *per modum substantiae*. Además, *substantivus* es usado en oposición a *adiectivus*, como por ejemplo, en *nomen substantivum*. Este uso es el que tiene 'substantivo' ('nombre substantivo') en la gramática tradicional. Leibniz decía que un "substantivo" es aquello que incluye un ser o cosa, es decir, el nombre que incluye el nombre de un ser o cosa (Gerhardt, VII, 221).

SUBSTRATO. Literalmente, 'substrato' significa "lo que está debajo de (*sub*) un estrato" — una capa, una masa, etc. El substrato es, pues, un soporte, algo que consiste en soportar (*sub-portare*) otra cosa. Hay varios "soportes" que pueden considerarse como formas o variedades de "substrato": la substancia (*sub-stantia*), el sujeto (*sub-iectum*), el supuesto (*sub-positum*). A cada uno de ellos puede darse el nombre de 'substrato', de suerte que este nombre puede usarse para designar cualquiera de ellos. 'Subtrato' puede ser usado, pues, como nombre común de todo lo que está "debajo de".

SUB

La voz latina *substratum* traduce el término griego τὸ ὑποκειμενον, el cual ha sido usado para designar el sujeto (VÉASE) en los varios sentidos de 'sujeto'. Algunos de estos sentidos aparecen en Aristóteles, el cual dilucidó una serie de cuestiones que pueden llamarse "cuestiones acerca del substrato".

Lo que llamamos aquí "substrato" es una cierta realidad acerca de la cual puede decirse algo. La realidad de la cual se dice algo es, en el caso que nos ocupa, una realidad natural, la cual se caracteriza por ser "tal" o ser "cual" y por cambiar de "ser tal" a "ser cual". El cambio en cuestión es paso de una privación de forma a la posesión de ella — por ejemplo, el paso de X, que es frío y, por tanto, no caliente, a X caliente y no frío. Al hablar de semejante paso no hablamos propiamente de los contrarios, sino que decimos que los contrarios lo son de "algo". Este "algo" es precisamente el "substrato". Lógicamente, el substrato es aquello de lo cual se predica algo, y "materialmente" es el X predicado.

Este X fue examinado antes de Aristóteles desde varios puntos de vista, que el Estagirita examina con detalle en *Phys*. Algunos consideraron que el X es uno; otros, que hay más de uno. Algunos pensaron que el X es uno e inmóvil; otros, que es uno y móvil; otros, que es más de uno y cambia en el sentido del cambio local o lo que hemos llamado movimiento (VÉASE).

Aristóteles rechazó que X sea uno e inmóvil, pues entonces no podría explicarse por qué hay, en realidad, cambios. Rechazó asimismo que fuera uno y cambiante, pues si es uno deberá ser continuo y no podrá cambiar; si es continuo, es inmóvil y si no es continuo es más de uno. De todo ello se deriva que el substrato no puede ser una sola materia o substancia; tiene que ser más de una. Puede entonces concluirse que el cambio es lo que tiene lugar cuando un substrato dado pasa de "ser tal" a "ser cual". Sin embargo, el "ser tal" y el "ser cual" por sí mismos no explican tampoco el cambio; si son "tal" o "cual" deberán serlo en algo en lo cual inhieran. Esto es el substrato, de modo que tenemos ahora tres elementos: el substrato, el ser "tal" y el ser "cual" (los cuales son "contrarios").

SUB

Todo ello lleva a Aristóteles a concebir, en última instancia, el substrato como substancia. Es substancia porque los contrarios (las cualidades) inhieran en ella y puede ser identificada con ejemplos como "el hombre (músico, no músico)", "el lefio (blanco, no blanco)", etc. Pero ello ofrece también ciertas dificultades. En efecto, la substancia no puede reducirse a ser "materia" solamente. Así, el substrato no es tampoco, estrictamente hablando, substancia, porque es lo indestructible e imperecedero en todo cambio. De ahí podría concluirse que el substrato es una especie de *matriz* de la realidad natural.

Por lo antes indicado, se ve que las "cuestiones acerca del substrato" no son fáciles de resolver. Pueden afrontarse declarando que el substrato es siempre substrato singular, es decir, individuo real. Tal fue el significado que se dio a la voz *substratum* cuando fue introducida por algunos escolásticos. Pero entonces no parece que el concepto de substrato sea de gran utilidad, ya que o bien puede ser sustituido por el concepto de substancia, o bien hay que darle el sentido de algo siempre "indeterminado" o el sentido de "soporte (real) en general". Pueden afrontarse asimismo recurriendo al uso referido al comienzo de este artículo, es decir, al uso de 'substrato' como voz que puede referirse a diversos tipos de "soporte" y especialmente a los siguientes: a la substancia como soporte de accidentes; a la substancia como lugar en que tienen lugar los cambios; a la causa material o potencia subjetiva (en el sentido escolástico de 'subjetiva') pasiva; a la materia prima; a la materia respecto a la forma; al sujeto lógico respecto a sus predicados, etc. Pero entonces tenemos únicamente un término común a varios modos de "soporte", pero que no designa ninguna realidad específica. Lo último es lo que han concluido varios autores modernos, entre los que se destaca Locke, el cual al introducir el término 'substrato' ha puesto de relieve que si entendemos éste como "substancia pura" o soporte de cualidades capaces de producir en nosotros ideas simples (o sea los accidentes) no podemos decir sino que se trata de "algo que no se sabe qué es" (*Essay*, II, xxiii, 2). Con pertinentes modificaciones, opiniones similares han sido expresadas en la época contem-

poránea; así, Morris Lazerowitz escribe ("Substratum", en Max Black, *Philosophical Analysis. A Collection of Essays*, 1950, reimp., 1963, págs. 166-82) que "la idea de substancia como un ser que permanece después que se ha despojado a una cosa de todas sus cualidades —en otros términos, la idea de una "nuda substancia" o de un "puro y simple particular"— acaba por ser una expresión disfrazada de un hecho lingüístico". A *fortiori* tiene que suceder esto con la idea de substrato. Puede alegarse, sin embargo, que 'substancia' tiene un sentido más "fuerte" que 'substrato' y que si bien puede hablarse de "puro substrato" o "nudo substrato" no siempre es posible, o fácil, hablar de "pura substancia" o "nuda substancia".

SUCESIÓN. Véase CATEGORÍA.

SUEÑO DE ESCIPIÓN. Entre los textos de Cicerón destaca como único por su alcance religioso o, mejor dicho, filosófico-religioso, el llamado *Somnium Scipionis* (*El sueño de Escipión*) que se halla en el libro VI del tratado *De re publica*. Se trata de la narración —puesta en boca de Escipión Emiliano— de un sueño en el cual se le aparece a Escipión su padre, Escipión el Africano. El padre muestra al hijo Cartago desde una altura y predice la victoria del hijo sobre la ciudad dentro de dos años (y la victoria sobre Numancia posteriormente). Escipión el Africano anuncia a su hijo que regresará al Capitolio en triunfo y que encontrará una Ciudad completamente revuelta. Será necesario entonces aportar la luz del alma, de la inteligencia y de la prudencia. Para animarle a ello, el Africano muestra a Escipión Emiliano el destino de las almas que han servido bien a su patria y practicado la piedad y la justicia. Estas almas habitan la Vía Láctea presididas por el *princeps deus* o dios soberano. Es un universo magnífico y admirable dividido en nueve esferas, las cuales producen con sus movimientos una armonía divina. En la esfera celeste —la más externa, la que ciñe todas las demás y en donde están fijadas las estrellas— vive el dios soberano. Bajo esta esfera hay otras siete que se mueven en sentido inverso al del cielo. En el círculo inferior gira la Luna; debajo de ella hay el mundo sublunar, donde no existe nada que no sea mortal y ca-

duco excepto las almas de los hombres. Éstas viven en la última y novena esfera, la Tierra, que no se mueve y es concéntrica a las otras. Ahora bien, para conseguir la piedad y la justicia hay que volver la vista hacia lo superior, hacia las esferas supralunares, donde nada es caduco ni mortal. El alma se halla ligada por su parte superior a esas esferas y solamente podrá regresar efectivamente a ellas, como a su verdadera patria, cuando olvide la caducidad de los bienes y de las falsas glorias terrenales, es decir, cuando se dé cuenta de que el estar encerrada en un cuerpo mortal no significa que ella misma sea mortal. El alma inmortal mueve el cuerpo mortal como Dios mueve un mundo en ciertos respectos destinados a la muerte. Hay que ejercitar, pues, el alma en las más nobles ocupaciones, y las más nobles de todas son las encaminadas a la salvación de la patria. Las almas que cumplan con esta sublime misión serán recompensadas con la ascensión a las esferas celestes, mientras que las que se entreguen a los placeres sensibles permanecerán a ras de tierra y no ascenderán sino después de ser atormentadas durante siglos.

Se ha discutido mucho el origen de estas ideas. Algunos autores (E. Norden) señalan que proceden de Posidonio. Otros (K. Reinhardt, R. Harder y, sobre todo, P. Boyancé) niegan semejante procedencia. No nos interesa aquí relatar con detalle estos debates. Lo importante en nuestro caso es sólo poner de relieve que el mencionado cuadro de Cicerón (acaso con la sola excepción del motivo cívico del servicio a la Ciudad) corresponde a muchas de las ideas que en su época se fueron abriendo paso y que por un lado tienen puntos de contacto con las religiones astrales, por el otro con la tendencia a elaborar las concepciones platónicas de la inmortalidad y simplicidad del alma, y por el otro, finalmente, con una visión del cosmos como una gran armonía, como un templo en el cual habitan como ciudadanos las almas virtuosas. Semejantes ideas ejercieron bastante influencia sobre autores posteriores; entre ellos destacó Macrobio.

P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion* (*Essais d'histoire et de psychologie religieuses*), 1936. — A.-].

Festugière, "Les thèmes du Songe de Scipion", *Eranos*, XLIV (1946), 372 y sigs. — Georg Luck, "Studia divina in vita humana. On Cicero's Dream of Scipio and its place in Gracco-Roman Philosophy" (1956), *Harvard Theological Review*, XLIX, 207-18. — Hay que observar que uno de los temas del Sueño es la concepción de la insignificancia de la vida individual en esto mundo comparada con la inmensidad del cosmos. Este tema está también desarrollado en el Libro IV de la *Eneida*, de Virgilio (revelación de Eneas a Anquises), y en algunos escritos estoicos (por ejemplo, en Séneca, *Ad Marciam de consolatione*, XXI, 1).

SUFÍES Y SUFISMO. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

SUGESTIÓN es el hecho de la influencia ejercida sobre un sujeto o sobre un grupo de sujetos, de tal manera que éstos resultan enteramente determinados en sus creencias o en sus actos por factores que eliminan su propia espontaneidad. La sugestión debe distinguirse, sin embargo, de la mera influencia, no sólo desde un punto de vista, por así decirlo, cuantitativo, sino también cualitativo; en el hecho de la sugestión hay, en efecto, una docilidad y una irresistibilidad que no siempre se presentan en la influencia. Se distingue entre diversos tipos de sugestión según los factores que intervienen en ella, el sujeto afectado o la procedencia. Así, se habla de sugestión individual o colectiva, externa (heterosugestión) o interna (autosugestión), hipnótica, patológica, en estado de vigilia, etc.

El problema de la sugestión ha sido tratado primordialmente por la psicología y la psiquiatría, pero puede examinarse asimismo en la sociología y aun dentro de aquel "conocimiento del hombre" que pretende ir más allá de la región estrictamente psicológica. Entonces la sugestión ha de ser primordialmente el objeto de una descripción que muestre cómo han tenido lugar los fenómenos de sugestión en la historia, y ya no sólo entre personas o colectividades, sino en la relación entre ellas y las manifestaciones del espíritu objetivo. La "sugestión" ejercida por ciertas ideas, por ciertas actitudes y concepciones constituye, en efecto, uno de los problemas comunes a la "ciencia del hombre" en todas sus variantes, y por eso el estudio de la sugestión no suele limitarse al campo de la psicología,

SUJ

aun cuando sea aquí donde hasta el presente se han obtenido mayores y más exactos resultados.

[V. v. Bechterew, *Die Suggestion und ihre soziale Bedeutung*, 1899 (trad. alemana). — Paul Häberlin, *Die Suggestion*, 1927. — Charles Badouin, *Suggestion et autosuggestion*, 1938. — Berthold Stokvis, *Psychologie der Suggestie in Autosuggestie*. Een signifikisch-psychologische Uiteenzetting voor psychologen en arsten, 1947.

SUJETO es: (1) Desde el punto de vista lógico, aquello de que se afirma o niega algo. El sujeto se llama entonces concepto-sujeto y se refiere a un objeto que es (2) desde el punto de vista ontológico, el objeto-sujeto. Este objeto-sujeto es llamado también con frecuencia objeto, pues constituye todo lo que puede ser sujeto de un juicio. Las confusiones habituales entre 'sujeto' y 'objeto', los equívocos a que ha dado lugar el empleo de estos términos pueden eliminarse mediante la comprensión de que ontológicamente todo objeto puede ser sujeto de juicio, es decir, mediante la advertencia de que 'sujeto' y 'objeto' pueden designar dos aspectos del "objeto-sujeto". En efecto, este último puede no ser exclusivamente (a diferencia de lo que sucede en la ontología "tradicional") la primera substancia (VÉASE), el ser individual, sino que puede ser cualquiera de las realidades clasificadas por la teoría del objeto (un ser real, un ser ideal, una entidad metafísica, un valor. (3) Desde el punto de vista gnoseológico, el sujeto es el sujeto cognoscente, el que es definido como "sujeto para un objeto" en virtud de la correlación *sujeto-objeto* que se da en todo fenómeno del conocimiento y que, sin negar su mutua autonomía, hace imposible la exclusión de uno de los elementos. (4) Desde el punto de vista psicológico, el sujeto psicofísico, confundido a veces con el gnoseológico cuando el plano trascendental en que se desenvuelve el conocimiento ha sido reducido al plano psicológico y aun biológico. Podría añadirse a estas diversas acepciones de 'sujeto' (5) el sujeto gramatical, distinto del concepto-sujeto, porque es la expresión, pero no el concepto-sujeto mismo, el cual es exclusivamente lógico y no gramatical, gnoseológico u ontológico.

SUL

En toda investigación acerca del concepto de sujeto debe diferenciarse así el sentido en que el término es empleado y en particular debe distinguirse entre las acepciones lógica, gnoseológica y ontológica que pertenecen a planos distintos y que son confundidas con gran frecuencia. Acaso el empleo de las expresiones 'concepto-sujeto', 'objeto-sujeto' y 'sujeto cognoscente' podría evitar algunos de los equívocos antedichos a los cuales se agrega la confusión, ya combatida por Kant, entre el sujeto psicológico y el sujeto trascendental.

I. E. Walter, *Subject and Object*, 1915. — L. Perego, *La Nature e il Soggetto. Contributo ad una concezione neorealistica del Soggetto*, 1953.

SULZER (JOHANN GEORG) nació en Winterthur (cantón de Zúrich, Suiza). Después de estudiar teología, filosofía, matemática y ciencias naturales en Zúrich, fue durante un tiempo preceptor en Mandeburgo. Se trasladó luego a Berlín, trabando conocimiento con Euler y Maupertuis y enseñando matemáticas en un Gimnasio. En 1750 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que dirigió su sección de filosofía.

Sulzer es considerado como uno de los "filósofos ilustrados alemanes", y uno de los seguidores de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Interesado por la relación entre los fenómenos anímicos y los procesos naturales, consagró parte importante de sus reflexiones filosóficas a estudiar la analogía entre lo moral y lo físico. El estudio de los fenómenos anímicos, y en particular de la apercepción (VÉASE) en sentido leibniziano lo condujo a investigar las diversas operaciones del alma como grados de la apercepción. Sulzer se interesó particularmente por el problema de la naturaleza de los sentimientos, tratando de describir las formas diversas de los llamados "sentimientos agradables" o "gratos". Los sentimientos abarcan para Sulzer no sólo las sensaciones, sino también los llamados "sentimientos morales" y "sentimientos estéticos". Sulzer se distinguió por su teoría de las bellas artes y por su investigación del sentimiento de la belleza como sentimiento de la unidad armónica de diversas impresiones sensibles.

Obras principales: *Versuch einiger moralischer Betrachtungen über die Werke der Natur*, 1741, 2ª ed., 1750,

SUM

cd. A. F. W. Sack (*Ensayo de algunas consideraciones morales sobre las obras de la Naturaleza*). — *Gedanken Über den Ursprung der Wissenschaften und schönen Künste*, 1762 (*Ideas sobre el origen de las ciencias y de las bellas artes*). — *Theorie der angenehmen Empfindungen*, 1762 (*Teoría de los sentimientos [sensaciones] agradables*). — *Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkes*, 3 vols., 1768, 4ª ed., 4 vols., 1816-1825 (*Ejercicios para la estimulación de la atención y de la reflexión*). — *Allgemeine Theorie der schönen Künste*. Parte I. *Allgemeine Theorie der schonen Künste*, 4 vols., 1792-1794, reimp., 1963 (*Teoría general de las bellas artes*). Parte 2. F. von Blankenburg, *Literarische Zusätze zu J. G. Sulzers allgemeine Theorie der schonen Künste*, 3 vols., 1796-1799, reimp., 1963. Parte 3. *Nachträge zu Sulzers allgemeiner Theorie der schonen Künste*, 8 vols., 1792-1806, reimp., 1963. — *Vermischte philosophische Schriften*, 2 vols., 1773-1785 (*Escritos filosóficos varios*). — Autobiografía con observaciones de J. B. Merian y Friedrich Nicolai, 1809.

Véase L. Heym, *Darstellung und Kritik der ästhetischen Ansichten Sulzers*, 1894 (Dis.). — K. Gross, *Sulzers Allgemeine Theorie der schonen Künste*, 1905. — J. Leo, *J. G. S. und die Entstehung seiner allgemeinen Theorie der schonen Künste*, 1907. — Anna Tumarkin, *Der Ästhetiker J. G. S.*, 1933 [Die Schweiz im deutschen Geistesleben, 79-80].

SUMA. El término 'suma' es usado en lógica principalmente en dos respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase *C* es la suma lógica de las clases *A* y *B*, cuando *C* es la clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a *A* o a *B* o a ambas. El símbolo de la suma de clases es 'U', de modo que 'A U B' se lee: 'La suma lógica de las clases *A* y *B*'. Ejemplo de suma de clases es la clase de los pudientes, que es la suma de la clase de los hacendados y de las hacendadas. La suma lógica de clases se define del modo siguiente:

$$A \cup B = \hat{x} (x \in A \vee x \in B).$$

A diferencia de lo que ocurre en la suma aritmética, en la suma de clases no hay coeficientes. Por lo tanto, es válida la ley:

$$(A \cup A) = A.$$

En el álgebra de relaciones se dice

que una relación Q es la suma de dos relaciones, \tilde{n} y S , cuando Q es la relación de todas las entidades χ a todas las entidades y , tal que R relaciona χ con y o S relaciona χ con y , o ambas. El símbolo de la suma de relaciones es también 'U'. Ejemplo de suma lógica de relaciones es la relación *tío de*, que es la suma de las relaciones *tío paterno de* y *tío materno de*. La suma lógica de relaciones se define de este modo:

$R \cup S = \text{def. } x \text{ y } R \text{ y } V \text{ x } S \text{ y}.$

SUMAS. El vocablo *Summa* fue usado en el siglo XII para designar una colección de sentencias. Ejemplo de ella es la *Summa sententiarum* atribuida a Hugo de San Víctor. No se trataba de una mera yuxtaposición de sentencias. Tal yuxtaposición, anterior a la *Summa*, fue conocida con los nombres de *Sententiae* y de *Florilegia*. Carecía de plan de exposición, en tanto que la *Summa* de sentencias tenía un plan propio y constituía una de las formas de expresión (VÉASE) sistemática de las principales proposiciones teológicas y de los problemas implicados en ellas. Los autores de Sumas de sentencias reciben con frecuencia el nombre de *sentenciaros*; entre ellos destacaron Honorio de Autún, Anselmo de Laon, Alejandro de Hales, Roberto de Melun, Roberto Pullus, Pedro Cantor y, sobre todo, el *magister sententiarum* Pedro Lombardo. Ahora bien, las Sumas en sentido propio fueron inclusive más que colecciones ordenadas y sistematizadas de sentencias y de discusiones sobre ellas. Aunque es difícil establecer una distinción tajante entre Sumas de sentencias y Sumas filosóficas o teológicas y, por consiguiente, entre sentenciaros y sumistas, suele considerarse que estos últimos son los que llevaron a madurez los comentarios sistemáticos sobre los problemas suscitados por las Sumas ordenadas de sentencias. Entre los ejemplos que pueden darse de tales Sumas figura la *Summa philosophiae* atribuida a Roberto Grosseteste. Pero el más ilustre autor de Sumas fue como es sabido, Santo Tomás, tanto en su *Summa contra gentiles* como, y sobre todo, en su *Summa theologiae*. Esta última es una exposición sistemática de la teología destinada al uso de los estudiantes, a diferencia de las cuestiones disputadas, que eran pre-

paradas para los maestros. Pero la amplitud de tal *Summa* permite considerarla como algo más que como un texto de estudio: se trata de una exposición completa según un plan sistemático. Según M.-D. Chenu, este plan está dominado por el tema platónico de la emanación y del retorno: "puesto que la teología es ciencia de Dios —escribe el mencionado autor— se estudiarán todas las cosas en su relación con Dios, sea en su producción, sea en su finalidad: *exitus y reditus*" (*Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, pág. 261). Así se ve en la distribución de las partes. La primera trata de la emanación, Dios principio; la segunda, del retorno, Dios fin; la tercera, de las condiciones cristianas de tal retorno, es decir de la encarnación. Se ha dicho alguna vez (H. Focillon, E. Panofsky) que hay una relación íntima entre el plan intelectual de las Sumas y los planes de la arquitectura de la época en la cual fueron producidas. Esta relación puede ser admitida siempre que no supongamos que se trate de una relación causal, sino del paralelismo en la manifestación de diversos aspectos culturales de una época. Según Panofsky, este plan está determinado por varias ideas centrales; entre ellas figura la de manifestación o dilucidación.

Las obras de Pedro Lombardo y de Alejandro de Hales han sido señaladas en los correspondientes artículos: Para las *Quaestiones* o *Sententiae* de Anselmo de Laon (edición de la *Glossa interlinearis*: Basilea, 1502, 1508; Amberes, 1634), véanse obras en Migne, *Patrologia latina*, CLXII, y extractos de las sentencias en G. Lefèvre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententiae exceptas nunc primum in lucem edidit*, Mediolani Aulercorum, 1894. — Edición de fragmentos de las sentencias de Roberto de Melun en Du Boulay, *Hist. Univers.* Paris, II, 1665 (Cfr. también Migne, *P. L.*, CLXXXVI). — Edición de las sentencias de Roberto Pullus en H. Mathoud, 1665, y reimp. en Migne, *P. L.*, CLXXXVI. Edición de parte de las obras de Pedro Cantor en Migne, *id.*, CCV. — Véase Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, 1911, y J. Simmler, *Des sommes de théologie*, 1871. — Sobre el arte y las Sumas: H. Focillon, *L'Art d'Occident*, 1947. — E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951 (Wimmer Lecture, 1948).

SUMMA. Véase SUMAS.

SUPERESTRUCTURA. El concepto de superestructura es usado hoy en relación con el marxismo (VÉASE). Se considera, en efecto, que, según esta doctrina, hay una estructura (o infraestructura) constituida por las relaciones económicas de producción, y una superestructura constituida por la "ideología" (v.), es decir, por todas las formas políticas, religiosas, filosóficas, artísticas, etc.; en suma, por el conjunto de la llamada "cultura". La superestructura está determinada por la estructura, o infraestructura, de tal suerte que las ideologías cambian siguiendo el cambio de las relaciones de producción y no a la inversa.

La relación entre estructura y superestructura es concebida también, dentro del marxismo, como relación entre la realidad y la conciencia. El "primado de la realidad sobre la conciencia" (la cual es simplemente "refleja") es el primado de la estructura, o infraestructura, sobre la superestructura.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que dentro de la tesis general antes presentada hay muy diversas opiniones acerca de los modos de relación entre estructura y superestructura. Una opinión extrema es la que relaciona cada elemento de una superestructura con la estructura básica. Esta opinión extrema se contrapone a lo que se supone ser la opinión extrema contraria de las concepciones "idealistas" según las cuales la "idea" condiciona la "realidad". En rigor, la opinión extrema en cuestión parece haber sido la de Marx en el momento en que procedió a invertir (o "poner cabeza abajo") la filosofía hegeliana. Pero del mismo modo que en las concepciones "idealistas" no es menester derivar cada aspecto o momento de la realidad de un particular aspecto o momento en la "idea" o en la "conciencia", tampoco en las concepciones marxistas —o, en general, "materialistas"— es necesario afirmar una relación de estructura a superestructura como la que sostiene la mencionada opinión extrema. Se ha llegado, así, a sostener que sólo de un modo general la estructura condiciona la superestructura, pero que hay elementos en la superestructura que poseen "independencia propia" y, por tanto, están sometidos a "evolución propia".

La tesis de la relación entre estructura, o infraestructura, y superestructura es de carácter más general de lo que indica el marxismo. En toda concepción en la cual ciertos elementos aparecen como básicos con respecto a otros elementos que de algún modo están condicionados, en su ser y en su desenvolvimiento, por tales elementos básicos, puede hablarse de superestructura y de relación de ésta con una estructura. Así, por ejemplo, en la filosofía fundada en la idea de evolución emergente (v.) hay una idea de superestructuras relacionadas con una estructura fundamental.

SUPERHOMBRE. Walter A. Kaufmann (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1950, págs. 270 y sigs.) indica que Nietzsche no acuñó el término *Übermensch* (superhombre). "Puede encontrarse *hyperanthropos* [ὑπερανθρωπος;] en los escritos de Luciano, en el siglo II después de J. C. [en *Kataplous*, 16] — y Nietzsche, en su calidad de filólogo clásico, había estudiado a Luciano e hizo frecuentes referencias a él en sus *philologica*. En alemán, la palabra había sido usada por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), por Herder, por Jean Paul — y por Goethe, en un poema (*Zueignung*) y en el *Fausto* (Parte I, verso 490), donde un espíritu manifiesta su desprecio por el atemorizado Fausto que lo ha conjurado y que lo llama *Übermenschen*. Por tanto, es característico que el joven Nietzsche aplicara primero el término al Manfredo de Byron... y que lo llamara un *Übermensch* que controla a los espíritus." (El verso o, mejor, los dos versos dentro de los cuales se halla, en Goethe, la expresión *Übermenschen* rezan:

*Welch erbärmlich Grauen
Fast Übermenschen dich! Wo ist
[der Seele Ruf?]*

Pero aunque Nietzsche no acuñara la palabra en cuestión, el hecho es que se ha hecho famosa por el sentido, o sentidos, que le dio Nietzsche. Señalaremos primero algunos de los significados que 'superhombre' no tiene en Nietzsche, con el fin de despejar el camino para comprender el significado, o significados, propiamente nietzscheanos.

Ante todo, Nietzsche no entiende por 'superhombre' el "gran hombre" en cuanto personalidad históricamen-

te célebre. Si bien algunos personajes históricos célebres (Napoleón, César, etc.) fueron superhombres a la manera nietzscheana, lo fueron por muchas razones distintas a las que les dieron celebridad. Tampoco entiende por 'superhombre' un hombre biológicamente superior, descendiente evolutivamente del hombre. El superhombre no es tampoco el héroe, el santo y, en general, cualquiera de los tipos "idealistas"; no puede serlo, porque justamente estos tipos representan los valores que el superhombre ha derribado y superado.

Si es relativamente fácil precisar lo que el superhombre no es en Nietzsche, es más difícil circunscribir lo que es. En primer lugar, porque, propiamente hablando, el superhombre no existe — o, mejor, no existe "todavía". El superhombre es anunciado por Zaratustra como "el sentido de la tierra". Ni los grandes ni los pequeños hombres que Zaratustra ha visto son superhombres; ambos son "demasiado humanos". Parece, pues, que el superhombre sea para Nietzsche un "ideal". Y en alguna medida lo es, en cuanto que es "cosa del futuro". Pero se trata de un ideal distinto de todos los ideales, porque consiste en ser "el ser más real de todos". El superhombre es respecto al hombre lo que éste es respecto al mono; el superhombre es el otro cabo de la cuerda sobre la cual anda, como un funámbulo, el hombre. Entre el superhombre y el animal anda, sobre el abismo, el hombre. El superhombre es, pues, algo que, por decirlo así, "tira del hombre". El superhombre es todo lo contrario de la mediocridad, de la conformidad a lo establecido, porque aspira a erigir una nueva tabla de valores. El superhombre es como "la más alta especie humana" o "lo más alto en la especie humana"; al fin y al cabo, el superhombre es "super" pero es asimismo "hombre", está "más allá" del hombre, pero el hombre es su punto de partida. El superhombre es una transfiguración del hombre.

Kaufmann (*op. cit.*, pág. 278) manifiesta que el superhombre nietzscheano es el "hombre dionisiaco" — en el sentido que tiene 'dionisiaco' cuando se refiere al hombre que se ha disciplinado a sí mismo. Ello puede admitirse, pero siempre que se subraye que esta disciplina de sí mismo es una consecuencia de la suprema li-

bertad, de suerte que "libertad" y "disciplina de sí" son entonces lo mismo. En todo caso, la idea nietzscheana de superhombre es la idea de algo "completo", de algo que "culmina", pero no como un final, sino como el gozne del eterno retorno (VÉASE). El superhombre es el "fuerte", el "noble", el "señor"; es también el "legislador", y por ello el superhombre puede ser considerado como el "auténtico filósofo". El superhombre, no la humanidad, escribe Nietzsche en *Der Wille zur Macht* (5V, 1001, en el orden admitido antes de la edición de Karl Schlechte [véase NIETZSCHE]), es la meta del hombre. Puede decirse que el superhombre es el que dice "Yo soy", que es superior al "Yo quiero" (*ibid.*, IV, 940). Por eso el superhombre no se caracteriza por ninguna creencia, ningún acto; se caracteriza únicamente por *ser*.

SUPERIMPLICACIÓN. Véase OPOSICIÓN.

SUPERSUBSTANCIAL. Véase SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUPOSICIÓN. A veces hemos usado 'suposición' en el mismo sentido en que hemos hablado de supuesto (VÉASE; sentido III). En la mayor parte de los casos, sin embargo, empleamos 'suposición' como versión del término latino *'suppositio'* que muchos escolásticos han propuesto en la parte que hoy llamaríamos *semántica* de sus doctrinas. La suposición es una de las propiedades fundamentales de los términos (v. TÉRMINO). Es aquello a que se supone que puede responder un nombre. Y como un mismo nombre puede responder a varios modos significativos, puede tener diversas suposiciones. Se dice asimismo que es la forma que asume una relación —la relación llamada *supponere pro*— entre la significación de los términos y las entidades que estos términos designan. Consideraciones sobre las diferentes suposiciones de los términos pueden encontrarse ya antes del siglo XIII, pero solamente a partir del mismo encontramos escritos especiales sobre la teoría de las suposiciones. Importantes contribuciones al respecto se encuentran especialmente en tres autores: Pedro Hispano, Guillermo de Occam y Gualterio Burleigh. El estudio de las suposiciones en los términos se halla encaminada en estos autores a averiguar las diversas funciones lógicas

de los categemas y por este motivo la teoría de la suposición está íntimamente relacionada con la teoría de la significación (v.). Según Philotheus Boehner (a quien seguiremos en gran parte sobre este asunto), la suposición se refiere *principalmente* (aunque no exclusivamente) a la cantidad de los términos, y trata con particular atención el alcance de los predicados en relación con los individuos. En este sentido puede decirse que la teoría de las suposiciones forma parte de lo que hoy se considera como la lógica cuantificacional. Sin embargo, ello no describe por entero la doctrina escolástica de las suposiciones, entre otros motivos porque el lenguaje usado por los escolásticos es el lenguaje natural. Por eso ha dicho Ivo Thomas que la teoría medieval de las suposiciones pertenece a varias ramas de la lógica actual.

Siguiendo las informaciones proporcionadas por Boehner, procederemos a reseñar brevemente los diversos tipos de suposiciones admitidas por los tres citados filósofos medievales.

Pedro Hispano divide las suposiciones en discretas (*suppositio discreta*) y comunes (*suppositio communis*). La suposición discreta es aquella en la cual el sujeto representa solamente un individuo (como en 'Sócrates es un animal'). La suposición común es aquella en la cual los términos a que se refiere son universales. Las suposiciones más importantes son las comunes. Éstas se dividen en naturales (*suppositio naturalis*) y accidentales (*suppositio accidentalis*). La suposición natural es la que se refiere a la capacidad que tiene un término para la suposición. La suposición accidental es aquella en la cual la suposición de un término es determinada por lo que se agrega a él. La suposición accidental se subdivide a su vez en simple (*suppositio simplex*) y personal (*suppositio personalis*). La simple es aquella en la cual el término común designa una entidad universal. La personal es aquella en la cual el término designa sus inferiores lógicos. La suposición personal puede ser determinada (*suppositio determinata*) y confusa (*suppositio confusa*). Esta última es aquella en la cual el término está determinado por el signo de universalidad, lo cual no ocurre en aquella.

Guillermo de Occam dividió las suposiciones en impropias (*suppositio impropia*) y propias (*suppositio propria*). La suposición impropia (que puede ser *antonomastica*, *synecdochica* y *metaphorica*) es aquella en la cual el término es usado en un sentido impropio; tal suposición debe ser evitada. La suposición propia es aquella en la cual el término es usado *propriamente*. La suposición propia se subdivide en personal, simple y material (*suppositio materialis*). Se trata de tres modos de entender un término: como entidad mental (personal), como término hablado (simple) y como término escrito (material). La suposición personal es subdividida por Occam en discreta y común (Cfr. *supra*). La común puede ser determinada y confusa (Cfr. también *supra*) y esta última puede ser sólo confusa o confusa y distributiva al mismo tiempo.

Gualterio Burleigh ofrece una clasificación muy completa. Sin embargo, como la mayor parte de los conceptos de suposición que son importantes han sido ya definidos en los párrafos anteriores, nos limitaremos a dar un esquema de dicha clasificación. Según Burleigh, las suposiciones se dividen en impropias y propias. Las suposiciones propias se subdividen en materiales y formales. Las suposiciones materiales pueden ser reflexivas o transitivas. Las formales pueden ser simples o personales. Las suposiciones simples se subdividen en absolutas, comparadas y relativas. Las suposiciones personales se subdividen en discretas y comunes. Las comunes pueden ser determinadas o confusas. Las confusas, puras o distributivas. Y las distributivas, móviles o inmóviles.

Entre las suposiciones descritas por los escolásticos hay dos que tienen un particular interés, porque constituyen un claro antecedente de la actual distinción entre lenguaje y metalenguaje (v.) y, por consiguiente, ponen de relieve la diferencia entre el uso y la mención (v.) de los términos: son las suposiciones formal y material. La suposición formal es la que se refiere a una entidad, como en el ejemplo 'Sócrates currit', que se refiere a la entidad cuyo nombre es 'Sócrates'. La suposición material es la que se refiere al nombre de la entidad en el ejemplo "Sócrates' est

trissyllabus', que no se refiere a la entidad cuyo nombre es 'Sócrates', sino al nombre 'Sócrates'. Por eso hemos escrito el nombre 'Sócrates' en el segundo ejemplo entre comillas, lo cual significa que en el primer ejemplo el signo 'Sócrates' es usado y en el segundo es mencionado.

Ph. Boehner, *Medieval Logic*, 1951. — E. Arnold, "Zur Geschichte der Suppositionstheorie", *Symposion*, III (1952), 1-134. — L. N. Robert, "Classifications of Suppositions in Medieval Logic", en *Tulane Studies in Philosophy*, Vol. V, 1956.

SUPUESTO. En tres sentidos por lo menos puede entenderse este vocablo.

1. En el sentido del *suppositum* tal como fue propuesto por Boecio y elaborado a lo largo de la historia del pensamiento escolástico. Según ello, el *suppositum* o supuesto es la substancia perfectamente subsistente, *sui juris* e incommunicable, o, como decía ya Boecio, en su *Liber de duabus naturis*, la substancia individual de naturaleza completa. El supuesto recibe también el nombre de *hypostasis*, que ya en Aristóteles designaba el sujeto individual en su último complemento. De ahí la diferencia entre supuesto, subsistencia, naturaleza y persona. La subsistencia (VÉASE) es, como hemos dicho, un modo substancial que termina una esencia finita realmente distinta de la existencia, y que puede ser de índole positiva, como afirma el tomismo, o de carácter negativo, como sostiene el escotismo. La subsistencia es, en suma, en la tradición central de la escolástica, aquello por lo cual formalmente la substancia singular se hace subsistente e incommunicable. La substancia singular misma subsistente e incommunicable es el supuesto. Por eso el supuesto se dice *esse ut quod* o también, referido a la naturaleza, *natura ut quo*, es decir, aquello por lo cual se es. El supuesto es, así, lo que *tiene* naturaleza. La naturaleza, en cambio, es aquello por lo cual el supuesto se constituye en especie; la naturaleza es aquello que la cosa es, el *qué* de la cosa. En otras palabras, mientras la naturaleza es aquello en lo cual actúa el supuesto, este último es aquello que es y, por tal motivo, actúa. De ahí la sentencia escolástica: *actiones sunt suppositurum*, las acciones son de los supues-

tos. En tanto que *positum sub attributis*, el *suppositum* no puede ser atribuido a nada; es, por el contrario, el sujeto al cual se atribuye existencia y, a fuer de tal, actividad. En la comprensión del supuesto hay que tener, pues, buen cuidado siempre de distinguir entre él y la esencia substancial. Esta última es "sólo" una de las partes constitutivas del supuesto; la existencia de éste requiere, en efecto, una esencia substancial completa y perfectamente individuada. A diferencia del supuesto, la naturaleza es, en cambio, algo que tiene el supuesto y aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Y, finalmente, la persona, en tanto que *suppositum ut quod*, es, en el hombre, el supuesto racional; como ya la definía Boecio, es la substancia individual de naturaleza racional y, como señala Santo Tomás (*De un. Verbi inc.*, a, 1), es un *suppositum rationalis naturae*.

II. 'Supuesto' puede traducir asimismo el vocablo *suppositio*, empleado por muchos autores escolásticos. Consideramos, sin embargo, más propio usar 'suposición', por lo que remitimos al artículo sobre este último concepto.

III. En otro muy distinto sentido se emplea 'supuesto' (y a veces también 'suposición' y 'presuposición') en el pensamiento moderno y contemporáneo. Esto aparece sobre todo en las frases "pensamiento sin supuestos" o bien "los supuestos de un pensamiento". El ideal de la ausencia de supuestos de la filosofía y especialmente de la gnoseología expresa exactamente el significado del término. Pero una más rigurosa elaboración de él resulta necesaria. El ideal de la filosofía sin supuestos ha sido expresado por Hegel. Pero también por la fenomenología de Husserl. Ahora bien, como señala Marvin Farber, el término 'supuesto' es muy ambiguo. Literalmente, dice Farber, significa "puesto, como algo que se mantiene o que existe por anticipado". El supuesto puede referirse, empero, o a la existencia o al pensamiento y, en general, puede referirse a cualquier forma de realidad — incluyendo los sistemas formales. De ahí la necesidad de precisar varios tipos de presuposiciones que Farber clasifica del siguiente modo: (1) presuposiciones o supuestos materiales o

físicos en su referencia o relación con esferas de cosas abstractas, tales como la uniformidad causal; (2) presuposiciones o supuestos cognoscitivos respecto a la validez del conocimiento; (3) supuestos formales en sistemas especiales con un método postulativo, distinto de (4) los principios de la lógica que, aun pudiendo ser definidos de diferentes maneras, no admiten las alternativas y la perfecta "neutralidad" no asertiva de los postulados en los sistemas deductivo-formales. Una significación más metafísica tiene 'supuesto' en Ortega y Gasset. Para éste el supuesto de un pensamiento es aquello con que se cuenta y dentro del cual precisamente una proposición adquiere sentido. El supuesto es entendido, pues, en un sentido parejo a la "creencia" (véase); no es propiamente un "pensar en", sino un "estar en" — donde el "estar" debe ser entendido en un sentido aun más radical que el que pertenece usualmente a las "condiciones" históricas y sociales en que se vive. Desde este punto de vista pueden comprenderse los supuestos de una filosofía, supuestos que, según Zubiri, están constituidos por una cierta experiencia, la cual a su vez tiene tres factores: el contenido, la situación y el horizonte (véase), que son "tres dimensiones de la experiencia de distinta movilidad, desde la máxima labilidad del contenido hasta la lenta movilidad del horizonte". No es casual, desde luego, que el pensamiento contemporáneo, desde muy distintas bases, haya insistido en la existencia de supuestos; la distinción establecida por R. G. Collingwood entre 'proposición' y 'presuposición' es un ejemplo de este interés. Según Collingwood, en efecto, lo que se dice en el pensar, es decir, el enunciado, se dice para responder a una pregunta. Esta respuesta, llamada proposición, puede ser verdadera o falsa. Pero toda cuestión implica una presuposición, y ello de tal modo que, como señala S. K. Langer, la forma de la pregunta determina decisivamente el sentido de la respuesta. Ahora bien, según Collingwood, hay presuposiciones relativas y presuposiciones absolutas; estas últimas — que no son proposiciones — constituyen precisamente el objeto de la metafísica. De ahí que aun la anti-metafísica tenga un supuesto; por ejemplo,

el supuesto de que todo pensar es de índole elemental. Por eso la metafísica es "el intento de descubrir qué presuposiciones absolutas han sido hechas" y de ahí también que las proposiciones metafísicas sean proposiciones históricas. Mientras el científico monta su ciencia sobre supuestos, el metafísico averigua cuáles son las presuposiciones que yacen en el fondo de las proposiciones y responde, por consiguiente, a preguntas de naturaleza últimamente histórica. El supuesto es histórico, porque, como ha señalado Ortega, la idea de una realidad es ya una interpretación de esta realidad, y esta interpretación se da en el curso de la historia. Véase también **PERIFILOSOFÍA Y PROTOFILOSOFÍA**.

Además de los correspondientes *loci classici* y de los otros autores citados en el texto del artículo véase: W. Schuppe, "Zur 'voraussetzungslosen' Erkenntnistheorie", *Philosophische Monatshefte*, XVIII, 1882). — A. von Meinong, *Ueber Annahmen*, 1910. — E. Spranger, "Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften" (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*), 1929. — H. Hirring, N. Hartmanns *Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie 1937* (Dis.). — Marvin Farber, "The ideal of a presuppositionless Philosophy" (en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, ed. Farber); 1940. — Roland Hall, "Assuming: One Set of Positing words", *The Philosophical Review*, LXVII (1958) [sobre 'asumir', 'presumir', 'suponer', 'esperar' e 'hipótesis', 'premisa', 'conjetura', etc.].

SUSPENSIÓN DEL JUICIO. Véase **EPOJÉ**, **ESCEPTICISMO**, **FENOMENOLOGÍA**.

SUSO (ENRIQUE) [Heinrich Seuse] (ca. 1295-1366) nació en Überlingen, cerca de Constanza. Después de ingresar en la Orden de los Predicadores y estudiar en Constanza continuó sus estudios en Colonia, donde conoció al Maestro Eckhart, cuyas inspiraciones siguió durante toda su vida. Regresó luego al convento de Constanza y después de varios años de predicación por la zona del Rin se trasladó al convento de Ulm. En 1931 fue beatificado por el Papa Gregorio XVI.

La mística de Suso es un desarrollo de la mística de Eckhart, a quien defendió contra la acusación de panteísmo, tratando de poner en claro que el

decir que las criaturas se hallan en Dios y son, por tanto, Dios, no significa que las criaturas sean por sí mismas divinas. Quiere decir únicamente que la idea de las criaturas se halla en el espíritu de Dios, formando parte de la esencia divina. Así, pues, las criaturas son Dios como parte de Su esencia, y se hallan fuera de Dios como creaciones divinas. El problema que ello plantea —que en tal caso, al ser creadas, las criaturas son menos divinas que formando parte, como ideas, de la esencia de Dios— es resuelto por Suso indicando que Dios otorga a las criaturas, al crearlas, una dignidad que no tenían antes de ser creadas. Esta creación se debe a la superabundancia de Dios, pero no es una consecuencia necesaria de la realidad divina, como se afirma en los sistemas emanatistas, pues Dios crea por decisión absoluta suya: la creación no es, pues, ni emanación ni tampoco procesión.

Suso se interesaba más por el modo de llevar el alma a Dios que por la teología *stricto sensu*. Por consiguiente, aunque lo anteriormente dicho sobre Suso sea parte de su doctrina, no es la parte más fundamental de su pensamiento. Éste consiste sobre todo en desarrollar la idea eckhartiana de la unión mística de la "centella" del alma con Dios y en poner de relieve "el nacimiento de Dios" — se entiende, el nacimiento de Dios en la chispa del alma, que es al mismo tiempo un "hundimiento" del alma de Dios, sin por ello confundirse con Dios o identificarse completamente con Él.

Se deben a Suso, entre otros escritos, el *Büchlein der Wahrheit* (*El librito de la verdad*), el *Büchlein der ewigen Wahrheit* (*El librito de la eterna verdad*), el *Horologium sapientiae* [un desarrollo del *Büchlein der ewigen Wahrheit*], un *Büchlein der Liebe* [descubierto por Preger en 1896, Cfr. *infra*] (*Librito del amor*), varios *Sermones y Cartas*. — Ediciones de obras: Félix Fabri (Aquisgrán, 1482, reimp. en Augsburg, 1512); Diepenbrock (*H. Susos Leben und Schriften*, Regensburg, 1829); Strange (Colonia, 1861); Denifle (Munich, 1876-1880); K. Biehlmeier (ed. crítica, Stuttgart, 1907); W. Lehmann (Jena, 1923); Hiller (Ratisbona, 1926). — Cartas: W. Preger, *Die Briefe H. Suso's*, 1867. — Véase W. Preger, "Eine noch unbekannte Schrift Suso's", *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1896). — Ed. del *Horologium Sapientiae* por

Denifle-Richstaetter, 1929. — Trads. latinas: 1555, 1558, 1615.

Véase R. Seeberg, *Ein Kampf um jenseitiges Leben*. H. S., 1889. — A. Lang, H. S., 1911. — A. Micklas, *Die Terminologie des Mystikers H. S., besonders die psychologische, logisch-metaphysische und mystische Ausdrücke*, 1914 (Dis.). — Ludwig Heieck, *Das Verhältnis des ästhetischen zum Mystischen, dargestellt an H. S.*, 1936 (Dis.). — Konrad Gröber, *Der Mystiker H. S.*, 1941. — Joseph Bühlmann, *Christuslehre und Christumystik des H. S.*, 1942. — J. A. Bizet, *Suso et le déclin de la scholastique*, 1946. — *id.*, *id.*, *Suso et le Minnesang*, 1947. — Véase también Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 299-322; bib. sobre Suso en págs. 384-87).

SUSTANCIA. Véase SUBSTANCIA.

SUSTANCIAL, SUSTANCIALIDAD. Véase SUBSTANCIAL, SUBSTANCIALIDAD.

SUSTANCIALISMO. Véase SUBSTANCIALISMO.

SUSTANTIVIDAD, SUSTANTIVO. Véase SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO.

SUSTRATO. Véase SUBSTRATO.

SWEDENBORG (EMANUEL) (1688-1772) nació en Estocolmo, hijo de Jesper Swedberg y de la reina Ulrica Eleonor de Suecia. Durante muchos años se dedicó a la investigación científica y técnica, ocupando varios cargos, entre ellos el de asesor del Real Colegio de Minas, que abandonó en 1747. En el curso de numerosos viajes al continente y a Inglaterra entró en relación con varias personalidades científicas y filosóficas. Sin embargo, hacia 1743 comenzó a dudar de la ciencia y de la técnica y ya en 1747 se consagró por entero a sus especulaciones místico-religiosas, las cuales han ejercido considerable influencia, hasta el punto de que sus partidarios (Thomas Hartley, John Clowes, Robert Hindmarsh y otros) fundaron a base de las enseñanzas de Swedenborg una nueva Iglesia, la llamada Iglesia de la Nueva Jerusalén, que tiene miembros en varios países, principalmente en Inglaterra, Estados Unidos, Suiza, Suecia y Alemania. El propio Swedenborg no tenía intención de fundar una nueva secta religiosa, sino que pretendía abarcar con sus doctrinas a los miembros de todas las

iglesias cristianas, pero su anuncio de que con sus enseñanzas advenía la segunda llegada del Señor dio impulso sobre todo al aspecto religioso de las mismas. Swedenborg creía, en efecto, que el propio Dios le revelaba mediante visiones un nuevo sentido de las Escrituras y una nueva visión del mundo de los espíritus. Este mundo estaba, a su entender, en estrecha relación con el mundo terrestre, pues este último reflejaba el mundo espiritual y podía entrar en contacto con él. Según Swedenborg, el hombre consiste fundamentalmente en amor y voluntad, los cuales deben abrirse paso durante la vida en esta tierra, de tal suerte que el destino ultraterreno del hombre depende de lo que haya hecho aquí con su auténtica naturaleza espiritual. Cuando el hombre llega a espiritualizarse en la máxima proporción posible en esta tierra comprende entonces la realidad del otro mundo inteligible, cuyo centro es Dios, el cual no es una trinidad de personas, sino una trinidad de esencia (amor, sabiduría divina y acción divina).

Swedenborg es conocido en la historia de la filosofía principalmente por la actitud hostil tomada respecto a sus doctrinas por Kant. En la obra *Traume eines Geistersehens, erläutert durch Traume der Metaphysik* (*Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*), aparecida anónimamente en 1766, el filósofo alemán combatió las fantasías metafísico-espiritualistas de Swedenborg e hizo observar que el uso de una lógica en la presentación de las pretendidas visiones espirituales no constituye ninguna garantía de que correspondan a la realidad por no estar fundadas en ninguna experiencia. Se ha puesto de relieve, sin embargo, que con fecha posterior Kant no rechazó por entero cuando menos una de las ideas swedenborgianas: la posibilidad de un mundo inteligible en el cual los espíritus estén en contacto y relación mutuos.

Obras: *Opera philosophica et mineralia*, 3 vols., 1734. — *De cultu et amore Dei*, 1744-1745. — *Arcana coelestia*, 8 vols., 1749-1765. — *De Coelo et eius mirabilibus, et de Inferno, ex Auditibus in Visis*, 1758. — El Swedenborg Institut de Basilea publica reediciones de obras de Swedenborg; por ejemplo, en 1953 apareció el primer tomo de la edición

SWI

de 1734 de *Opera philosophica et mineralia*. — Para bibliografía: J. Hyde, A. *Bibliography of the Works of E. Swedenborg*, 1906. — Entre las numerosas obras sobre Swedenborg, véase: R. A. Hoffmann, *Kant und S.*, 1909. — H. Maltzahn, *E. S., sein Werk, sein Weg, sein Weltbild*, 1939. — E. Benz, *S. in Deutschland*. F. C. Octingers und I. Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Swedenborgs, 1947. — Signe Toksvig, *E. S. Scientist and Mystic*, 1948.

SWINESHEAD (RICARDO) fue "Fellow" en "Merton College", Oxford — su nombre aparece todavía en los registros correspondientes a 1355. Swineshead es uno de los más destacados mertonianos (VÉASE), junto con Tomás Bradwardine, Guillermo Heytesbury y Juan Dumbleton. Por sus contribuciones a la mecánica y, sobre todo, a la cinemática de los mertonianos y especialmente por su *Liber calculationum*, fue llamado *Calculator* (al parecer, por vez primera, por Angelo de Fossambruno). Discípulo de Tomás Bradwardine, Swineshead criticó

SWI

a fondo la teoría del ímpetu (VÉASE) de Juan Buridán. Swineshead se ocupó de los problemas relativos al movimiento de los cuerpos, estudiando sobre todo los procesos de la aceleración (*intensio*) y "deceleración" (*remissio*) y los dos tipos de aceleración: uniforme y no uniforme (o "diforme"). Examinó asimismo el movimiento de los cuerpos rotatorios, las cuestiones relativas a la densidad de los cuerpos (como relación entre cantidad o volumen y masa) y otras cuestiones a que nos hemos referido en el artículo MERTONIANOS. Las opiniones de Swineshead fueron, como indica Anneliese Meier, "muy influyentes sobre la orientación entera de la filosofía natural de la escolástica última" y constituyen uno de los precedentes de la física moderna. Entre los "cálculos" de Swineshead destacan los concernientes a la relación entre aceleración y velocidad, y entre velocidad y distancia. Siguiendo a otros mertonianos, y especialmente a Heytesbury, Swineshead distinguió entre cantidad de fuerza e intensidad y estableció una división de las intensidades.

SYN

Se deben a Swineshead el *Liber calculationum* (Padua, ca. 1477; Pavia, 1498; Venecia, 1520); un tratado *De motibus naturalibus (De primo motore)* [aunque a veces se atribuye este tratado a un tal Rogelio Swineshead], del cual se conservan varios manuscritos; posiblemente un tratado *De motu* (del que se conservan sólo dos fragmentos).

Véase P. Duhem, *Études*, III, 413-20, 451-60; Anneliese Maier, *Die Vorläufer*, etc., págs. 4, 49 sigs., 75, 96 sigs., 109, 114, 117, 128, 139, 194; Íd., íd., *Zwischen*, etc., págs. 133-49, 264; *Hintergründe*, etc., 263 y sigs., 347, 379; *An der Grenze*, etc., 21, 43, 191, 249, 268 y sigs., 272, 275, 281 y sigs., 284, 299, 337, 355, 360 (véanse títulos completos de todas estas obras en la bibliografía de MERTONIANOS). — Véase también Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [The University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], págs. 96-7, 201-4, 208-9, 215, 218, 243-6, 252, 256, 263, 266, 274, 287, 297, 290-304, 403, 440-1, 443, 631, 646, 649, 651-2, 654-5, 657, 659, 676-7.

SYNECHISMO. Véase SINEQUISMO.